TRATTATO DI ANTROPOLOGIA DEL SACRO

DIRETTO DA JULIEN RIES
VOLUME 2

# L'UOMO INDOEUROPEO E IL SACRO

R. BOYER, E. CAMPANILE
M. DELAHOUTRE, M. GIMBUTAS
G. GNOLI, J. RIES, J. VARENNE

Jaca Book-Massimo

TRATTATO DI ANTROPOLOGIA DEL SACRO

# Trattato di Antropologia del Sacro

diretto da

JULIEN RIES

Volume 2

# L'UOMO INDOEUROPEO E IL SACRO

R. Boyer, E. Campanile, M. Delahoutre,
M. Gimbutas, G. Gnoli,
J. Ries, J. Varenne

Jaca Book-Massimo

# INDICE

## Parte sesta
GLI SLAVI E I BALTI

La religione dei Balti
di
Marija Gimbutas

## Conclusioni

L'esperienza del sacro
nella vita
dell'uomo indoeuropeo
di
Julien Ries 277

# Editoriale

Gli editori, pur già impegnati in varie opere di storia delle religioni e avendo in lavorazione l'edizione europea della Enciclopedia delle Religioni—diretta da Mircea Eliade—, hanno deciso di intraprendere la pubblicazione del presente Trattato di Antropologia del Sacro spinti dalle seguenti considerazioni.

Sul dizionario della lingua italiana di G. Devoto e G. Oli, si legge la presente definizione di «trattato»:

«Opera contenente lo svolgimento sistematico di determinati argomenti di interesse scientifico, storico, letterario. Es.: trattato di zoologia, di botanica, di filosofia».

Per «trattato» possiamo ancora leggere nel dizionario del Robert la seguente definizione:

«Opera didattica, dove è esposto in forma sistematica un soggetto o un insieme di soggetti concernenti una materia. Es.: Trattato di radioattività (Marie Curie)».

Il termine didattico ha qui una valenza «universitaria» e si rivolge a studenti che seguono un insegnamento di studi superiori.

Ciò che resta oggi della concezione del trattato ottocentesco e del primo Novecento è la necessità di realizzare opere di riferimento alla nascita di nuove materie di ricerca e di studio.

La proliferazione delle «materie» scientifiche tra Ottocento e Novecento spiega la vasta produzione di trattati.

Ci troviamo oggi di fronte ad un fenomeno analogo e ad un tempo differente. Dopo la nascita di nuove materie nella prima parte del secolo (relatività speciale, meccanica quantistica, microbiologia...) abbiamo in questi ultimi anni la nascita di materie che sono nuove o perché assolutamente «rinnovate» da scoperte recenti, o perché formate dalla partecipazione di diversi campi scientifici, prima

fondamentalmente separati, che hanno contribuito a costituire, appunto, una nuova materia o a modificare in modo determinante una preesistente.

Il Trattato serve perciò a percorrere l'arco della nuova materia o disciplina per permettere un punto di riferimento comune per tutti gli studiosi che vi sono implicati, come pure per gli studenti che devono decidere in che cosa impegnarsi; parallelamente ed in misura assai importante, il Trattato diventa anche punto di riferimento per tutti gli studiosi delle discipline interessate o in connessione con la materia; questi studiosi potranno così rendersi conto di che cosa si possono aspettare dalla disciplina neo-nata o rinnovata.

Nell'attuale contesto del rapido sviluppo delle scienze esatte e della biologia da un lato e di fronte alle esitazioni provocate dalla crisi delle scienze umane dall'altro si pone l'esigenza di ricostruire una griglia di lettura dei fenomeni umani, esigenza che colloca in primo piano un discorso antropologico. In particolare l'antropologia religiosa esamina l'uomo in quanto portatore di convenzioni religiose tali da dirigere la sua vita e il suo comportamento.

Di fatto le varie religioni propongono diverse antropologie. Ognuna ha la sua posizione sulla condizione umana e sul ruolo dell'uomo nel mondo. Possiamo rinvenire l'antropologia che forma l'ossatura del pensiero semitico, delle *Upanishad*, del buddismo, della religione faraonica, del pensiero greco. Esiste infine una antropologia cristiana che si fonda sulle tradizioni bibliche e che in modo decisivo è segnata da Gesù Cristo, l'Uomo-Dio, l'uomo nuovo che getta nuova luce sul mistero dell'uomo.

Ma parallelamente ad una tale antropologia religiosa dalle molte sfaccettature radicate nelle dottrine filosofiche delle diverse religioni, una nuova antropologia religiosa si sta oggi sviluppando centrata sull'*homo religiosus* e sul suo comportamento attraverso le sue differenti esperienze del sacro vissuto. Come Eliade ha mostrato nei suoi studi, il sacro non è un momento della storia della conoscenza ma un elemento strutturale della coscienza stessa. E proprio grazie al grande studioso rumeno, che ha ripreso e sviluppato le scoperte di Söderblom, Rudolf Otto, van der Leeuw e altri, le ricerche sul sacro si trovano in prima linea negli studi di storia delle religioni.

Tale nuova antropologia religiosa ha per scopo, dunque, di comprendere l'uomo come soggetto dell'esperienza del sacro: ne studia la struttura fondamentale, la coscienza e le attività, tramite molteplici tracce e documenti che l'*homo religiosus* ci ha lasciato, dal Paleolitico ai nostri giorni, come espressione del suo rapporto con una «Realtà assoluta» che trascende questo mondo ma che vi si manifesta.

Proprio la percezione di una tale manifestazione di quella Realtà è la scoperta che fa assumere all'uomo quello specifico modo di esistenza che possiamo chiamare «sacro». Questa esperienza umana si verifica all'interno e al di fuori delle

grandi religioni e ha visto mobilitato nella storia tutto un universo simbolico di miti e di riti. L'obiettivo di questo trattato è quello di analizzarli per cercare di conoscerli e di valutarne la rilevanza dal punto di vista antropologico, in vista dell'elaborazione di una antropologia dell'*homo religiosus*, una antropologia fondata sul sacro vissuto.

L'opera diretta da Julien Ries dell'Università di Lovanio—e con il contributo di una cinquantina di docenti principalmente europei—, come più ampiamente verrà spiegato nell'introduzione del curatore, concerne le seguenti discipline: Storia delle Religioni, Storia, Storia delle Culture, Preistoria e Paleontropologia, Etnologia, Sociologia. Il grande interesse assunto dalla Storia delle Religioni sta uscendo dal semplice punto di vista istituzionale e dottrinale delle grandi religioni per affrontare il rapporto uomo-sacro e uomo-infinito, tanto più attuale in periodi di crisi delle religioni istituzionali, e tanto «antico» quanto «contemporaneo» come interesse.

Gli editori

# PREFAZIONE
*di*
*Julien Ries*

L'antropologia religiosa si dedica allo studio dell'*homo religiosus* in quanto creatore e utente della simbologia del sacro. Il suo scopo è quello di scrutare l'uomo portatore di credenze religiose che ispirano e orientano il suo comportamento, i suoi atti, la sua vita e che danno un senso alla sua situazione nel cosmo, aiutandolo a comprendere la sua condizione umana. Una tale indagine antropologica cerca di seguire l'*homo religiosus* dal suo emergere nella storia fino al suo stato di *sapiens sapiens*, arricchito in modo particolare dai vari orientamenti religiosi e culturali.

Nel corso di ogni tappa della sua storia, l'uomo religioso è creatore di cultura, ma, in cambio, la sua esistenza porta anche l'impronta della cultura nel cui ambito si svolge. Per poter dare conto della propria esperienza religiosa, l'uomo ha creato una terminologia del sacro e ha messo a punto un vasto ordine simbolico costituito da segni, da miti, da riti. Nel primo volume del *Trattato di antropologia del sacro* abbiamo abbozzato qualche approccio all'*homo religiosus*. Ora affrontiamo *l'uomo indoeuropeo e il sacro*.

In un celebre discorso pronunciato nel 1789 davanti ai membri della *Royal Asiatic Society* di Calcutta, l'orientalista inglese William Jones (1746-1794) dimostrava l'esistenza di un comune antenato del sanscrito, del greco, del latino, del gotico e del celtico. Nacquero così la filologia comparata e la linguistica indoeuropea. Alcuni specialisti come Fr. Bopp, A. Meillet, J. Vendryès, E. Benveniste hanno in seguito messo in evidenza importanti dati sulla civiltà, le istituzioni, l'etica e il pensiero religioso dei popoli che parlarono queste diverse lingue e che si presentano perciò come gli eredi di un patrimonio culturale affine. Questa nozione di un'eredità indoeuropea è anzitutto un concetto linguistico, rivelatosi assai fecondo in materia di filologia e di grammatica. Applicato invece alla mitologia e alla religione, lo studio comparato nel campo indoeuropeo ha conosciuto un lungo periodo di stasi fino al momento in cui G. Dumézil, fondandosi sulle ricerche di J. Vendryès

(1875-1960), che aveva messo in evidenza le corrispondenze del vocabolario del sacro tra il mondo indo-iranico e quello italo-celtico, ha mostrato che termini affini nel campo dei fatti di cultura, di civiltà e di religione sono il segno di concetti religiosi omologhi e la prova di un minimo di pensiero comune. Si apriva così la via per una nuova conoscenza della religione e della civiltà indoeuropee.

Dopo un quarto di secolo di studi, Dumézil trovò il dato fondamentale che costituiva la chiave per entrare nei misteri del pensiero indoeuropeo. Si tratta di un'eredità comune a tutti i popoli indoeuropei e di cui troviamo traccia nei miti, nei riti e nel comportamento dell'uomo, a Roma come in Germania, in Scandinavia come nel mondo celtico, in Anatolia, in India, in Iran, nel Caucaso e nella Scizia. Questa eredità è in sostanza una ideologia trifunzionale e gerarchizzata: il potere religioso e giuridico; la forza fisica particolarmente applicata alla guerra; la fecondità-fertilità, soggetta alle due funzioni precedenti e indispensabile alla loro realizzazione, così come alla vita della società. Queste tre funzioni sono attività fondamentali assicurate da tre categorie di individui: sacerdoti, guerrieri, produttori. Solo a questa condizione la società può sopravvivere.

L'ideologia sociale è il riflesso di una teologia delle tre funzioni, poiché nella concezione religiosa indoeuropea gli dei occupano un posto centrale. Per l'India vedica, nel discorso teologico elaborato dall'uomo, in testa al pantheon sta un gruppo di divinità gerarchizzate nelle tre funzioni: Mitra-Varuna, divinità supreme; Indra, dio della guerra associato talvolta a Vāyu, Agni, Sūrya, Viṣṇu; i Nāsatya o Aśvin, gemelli divini guaritori e dispensatori della fecondità-fertilità. Da una tavoletta di Boğazköy, l'antica Hattusa dell'impero ittita, veniamo a conoscere il tenore di un trattato concluso nel 1380 a.C. fra il re Matiwaza di Mitanni e il re ittita Suppiluliuma. Quest'ultimo invoca Mitra-Varuna, Indra e i Nasatya, cioè le divinità protettrici della società indoeuropea. Nel mondo iranico, Dumézil ritrova questa teologia delle tre funzioni nei sei «immortali benefattori» che Zarathustra raggruppa attorno ad Ahura Mazda. Una tripartizione analoga ritroviamo anche presso i popoli italici, sia in Umbria che a Roma, e alcune tracce ne sono rimaste anche presso i Germani e gli Scandinavi.

Le tre funzioni sono un dato strutturale della comunità umana, dal momento che nell'India vedica la società indoeuropea è suddivisa in tre classi, chiamate colori, *varna*. Ciascuna classe ha il suo colore simbolico: il bianco è il segno del sacro, il rosso quello della classe guerriera e il blu-nero è attribuito nel mondo iranico agli agricoltori-allevatori. Anche la composizione dell'uomo sembra fondata su una struttura ternaria: Platone nella *Repubblica* (580d) parla delle tre parti dell'anima umana: la prima è il principio della conoscenza; la seconda è l'ardore; la terza è meno ben definita ed ha diversi nomi. Una identica tripartizione psicologica esiste in India coi tre *guna*, o qualità, del *Sâmkhya* classico.

Una volta messa in evidenza l'eredità indoeuropea grazie alla paziente e costante ricerca di Dumézil, seguirono alcuni risultati eccezionali, primo fra tutti l'onnipresenza del sacro. Non solo la prima funzione sociale e teologica è quella della sovranità del sacro, ma il vocabolario indoeuropeo del sacro si ritrova presso i vari po-

poli beneficiari di questa arcaica eredità. Il secondo e il terzo volume della nostra collana *Homo Religiosus*, dedicati all'espressione del sacro nelle grandi religioni, hanno dato modo ad eminenti specialisti di analizzare questo patrimonio nelle religioni dell'India, di Roma, della Germania, della Grecia e dell'Iran. La nozione del sacro e la sua prima espressione verbale nel corso della storia costituiscono una parte non trascurabile dell'eredità indoeuropea raccolta in Asia e in Europa. Tutta la *Weltanschauung* dell'*homo religiosus* indoeuropeo reca l'impronta del sacro, e ciò dà coerenza al suo pensiero, alla sua vita, alla sua società.

Dobbiamo agli studi linguistici e filologici la riscoperta del mondo indoeuropeo. La ricerca comparativa portò a una prima conclusione: tracce molteplici attestano l'esistenza di una comunità linguistica arcaica, che la scienza del XIX secolo chiamò appunto Indoeuropeo. Basandosi sulle scoperte della paleontologia linguistica, la mitografia comparata pose la questione di un pensiero religioso arcaico e si mise alla sua ricerca. All'inizio del XX secolo, Dumézil consultò il voluminoso dossier raccolto dai suoi predecessori e, dopo aver constatato una serie di errori che avevano portato a un vicolo cieco, mise a punto, con fatica e con pazienza, un metodo di *comparazione genetica*. Il risultato più straordinario del suo lavoro fu la scoperta del pensiero religioso e sociale dell'uomo indoeuropeo arcaico.

Proprio nel solco di due secoli di studi, coronati dall'opera di Dumézil, sentiamo perciò di dover dedicare all'uomo indoeuropeo un volume del nostro *Trattato di antropologia del sacro*.

# Parte Prima
# I CARATTERI GENERALI DEL MONDO INDOEUROPEO E IL SACRO

# IL MONDO INDOEUROPEO
*di*
*Régis Boyer*

Questo studio presuppone ovviamente che si ammetta la teoria indoeuropea. Intuita due secoli fa da W. Jones e progressivamente messa a punto da vari ricercatori nel secolo scorso, la teoria indoeuropea ha acquisito diritto di cittadinanza nel nostro tempo essenzialmente per merito dei brillanti lavori di E. Benveniste e soprattutto di G. Dumézil. Benché su molti punti la discussione resti aperta e i dibattiti siano ancora lontani da una conclusione, non è possibile trascurare l'aspetto linguistico. Da un capo all'altro dell'Europa e fino in lontane regioni asiatiche, alcune etnie, assai dissimili per altri versi, utilizzano tuttavia un vocabolario comune, conoscono grammatiche omologhe nei principi, obbediscono a leggi sintattiche affini. Prendiamo un esempio banale: «madre» si dice *mâtar* in sanscrito, *maite* in armeno, *meter* in greco, *mati* in serbo e in bulgaro, *mat'* in russo, *máti* in ceco, *matka* in polacco, *mâte* in lettone, *móðir* in islandese, *moder* in svedese e in danese, *Mutter* in tedesco, *moeder* in olandese, *mother* in inglese, *matair* in irlandese, *madre* in portoghese, spagnolo e italiano, *mater* in latino. La stessa forma ritroviamo, con un lieve slittamento di significato, nel lituano *motê* (donna) e nell'albanese *motre* (sorella). Si potrebbe abbondare in casi del genere, casi che non possono essere fortuiti più di quanto lo siano l'onnipresenza di un materiale grammaticale fondamentale (per esempio i pronomi personali o i tempi del verbo) e, più in profondità, l'organizzazione comune del discorso in elementi significativi disposti secondo strutture logiche omologhe d'ordine analitico o sintetico. Mediante comparazioni, confronti e riduzioni progressive, gli specialisti sono pervenuti alla restituzione di un'ipotetica lingua originaria (le cui forme ricostruite, non potendo disporre di documenti scritti che le attestino, vengono rappresentate precedute da un asterisco: **uerg-*, «lavorare», da cui il greco *fergon*, l'antico inglese *weorc*, il tedesco *Werk*, l'inglese *work*). Tale lingua è stata chiamata indoeuropea, dal momento che gli idiomi che ne derivano vengono parlati principalmente in India e in Europa.

## *Il substrato autoctono*

Tuttavia, il fatto che le lingue attuali presentino differenze importanti (sanscrito *pitar*, inglese *father*) è dovuto, da una parte, al notevole scaglionamento nel tempo, che caratterizza l'espansione dell'indoeuropeo dal suo focolare iniziale, espansione che può essere cominciata circa 3000 anni avanti Cristo e sembra avere conosciuto varie tappe o «ondate»; dall'altra parte, e soprattutto, alla varietà dei substrati autoctoni che si sono via via sovrapposti e che disponevano indubbiamente di linguaggi propri prima di adottare, non sappiamo se per amore o per forza, la nuova parlata: varie scienze, particolarmente quella delle religioni, l'antropologia e lo studio della preistoria si propongono di riscoprirli; così come abitudini linguistiche, meccanismi di articolazione o pratiche accentuative che non coincidevano con quelle dell'Indoeuropeo. Ciò spiega, per esempio, come nell'ambito indoeuropeo esistano lingue ad accento di intensità, come il francese, o ad accento di forza posto sulla iniziale (come le lingue germaniche) o sulla penultima (come nel polacco), o ancora ad accento musicale, come le lingue scandinave, o addirittura mobile come nelle lingue slave dell'est. Non è pensabile infatti che l'Indoeuropeo avesse tutti questi tipi di accentuazione, così come è difficile ammettere che un sistema iniziale d'accentuazione abbia potuto diversificarsi a tal punto.

## *L'*Urheimat *indoeuropea*

In ogni caso sembra probabile che l'Indoeuropeo sia stato la lingua di un popolo unico, situato da qualche parte nel sud della Russia attuale (punto che è stato ed è tuttora oggetto di discussioni tanto dotte quanto appassionate, benché non sempre per ragioni di indiscusso rigore scientifico). Non è il caso di recensire e discutere qui gli argomenti portati a sostegno di questa tesi, ma forti presunzioni desunte da un paziente studio comparativo del vocabolario indoeuropeo, e in particolare dei suoi silenzi (nessun termine, ad esempio, per definire la fauna e la flora dei paesi caldi), presunzioni confermate dalle acquisizioni dell'archeologia e della paleontologia, hanno indotto a rinunciare a situare questa *Urheimat* in India o in Iran, per cercarne invece la sede fra il Danubio e la Transcaucasia, verosimilmente più vicino a questa che a quello. In quanto a risalire la preistoria degli Indoeuropei stessi, ce ne asterremo del tutto, trattandosi di questione che ha dato fin qui luogo a troppe fantasie deliranti.

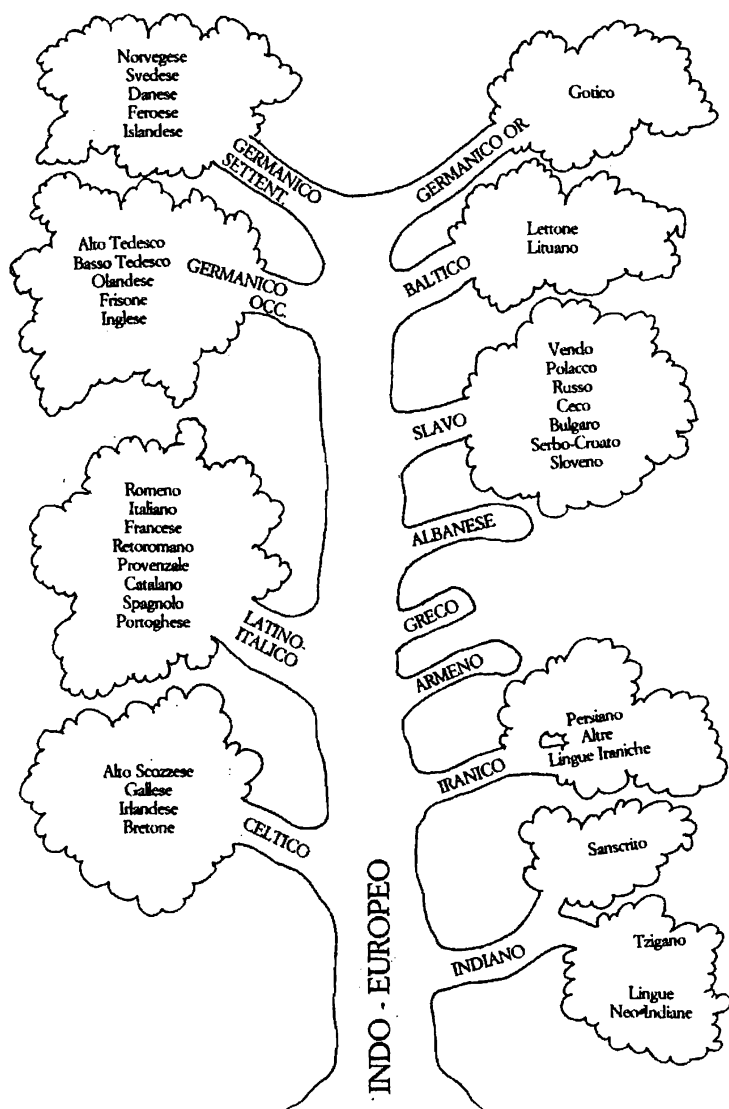
## *Modalità di propagazione*

Saremo allo stesso modo discreti circa la forma di diffusione della lingua indoeuropea, portatrice, com'è ovvio, della cultura, nel senso ampio del termine, e della civiltà degli Indoeuropei. Era un popolo migratore, o una nazione guerriera e

conquistatrice? È dilagata in due o piuttosto in tre ondate successive estese lungo due buoni millenni, come vorrebbero molti specialisti? Senza ingaggiare inutili polemiche, ci accontenteremo di fare un'osservazione di buon senso, chè quasi mai viene fatta: non si vede come una popolazione di quantità necessariamente limitata, a giudicare dall'area del suo insediamento geografico probabile, abbia potuto estendersi in un ambito immenso come quello citato sopra. Potrebbe anche essersi trattato di una forma di supremazia dovuta al possesso di tecniche superiori, a un'organizzazione sociale e politica particolarmente elaborata ed efficiente, ad un'ideologia di dinamismo tutt'altro che banale, che, con le dovute proporzioni, richiamerebbe abbastanza bene il confronto col fenomeno nordamericano, così come noi lo viviamo da tre quarti di secolo. Senza sviluppare il discorso, diciamo che gli Indoeuropei avevano senz'altro appreso ad addomesticare il cavallo — da principio più o meno sacro in tutte le culture che essi sommergeranno — attaccandolo al carro da combattimento, a ruote, non essendoci nei due casi niente di limitativo. Potrebbe aggiungersi un modo di concepire la società secondo le possibilità, il sapere o piuttosto l'abilità dei suoi componenti e infine una visione generale del mondo, della vita e dell'uomo che certamente privilegiava i valori dell'azione.

## *Distribuzione*

Fatto sta che la paleontologia linguistica, cioè lo studio delle sopravvivenze linguistiche preistoriche (intendiamo non attestate da documenti scritti, poiché una delle maggiori difficoltà di questa impresa dipende proprio dall'assenza di documenti e quindi dalla necessità di ricostruire forme ipotetiche) lo studio, dicevamo, delle sopravvivenze presenti nelle diverse culture permette di tracciare una specie di albero genealogico che illustra come, partendo da un ceppo unico, l'Indoeuropeo si sia progressivamente «ramificato» in una quantità di linguaggi, di cui questo schema darà un'idea abbastanza chiara, benché, s'intende, contestabile in taluni particolari. Ma nell'insieme, il lettore potrà farsi un'idea dell'emergere e del diversificarsi di ciò che Jean Haudry chiama in modo pertinente i «dialetti indoeuropei». Questo schema non tiene conto delle lingue scomparse, ma la cui esistenza, a un certo stadio della storia, è documentata, come il «tocarico» parlato un tempo nel Turchestan, come le lingue «anatoliche» (ittita, palavico, luvio) o certe lingue italiche (osco, veneto, ecc.).

Il metodo è relativamente semplice e funziona soprattutto *a contrario*. Per citare un caso ben noto, vite e ulivo hanno in greco nomi sconosciuti all'Indoeuropeo, nomi che ha adottato il latino e successivamente il celtico e il germanico. Ne consegue che gli Indoeuropei non conoscevano queste piante. Ebbene, balza agli occhi che in tutte le culture indoeuropee una stessa fraseologia poetica viene usata per oggetti identici; bisogna quindi vederci il veicolo di un'ideologia comune. O ancora: tutti i popoli indoeuropei adottano d'istinto, per così dire, gli stessi schemi narrativi in generi che si ritrovano da un'etnia a un'altra, prova ne sia che si è potuto

stabilire non solo un indice dei motivi del racconto popolare, ad esempio, ma anche una sorta di catalogo della lingua poetica.

È quindi giustificato postulare, ed anche possibile dimostrare, con tutta la pru-

denza del caso, l'esistenza, alcune migliaia di anni or sono, di una comunità, forse etnica, comunque linguistica, che per cause varie ha finito con l'imporre la sua legge, i suoi costumi, la sua Weltanschauung a una notevole quantità di popolazioni, oggi europee o asiatiche.

Di questi Indoeuropei, ai quali è dedicato questo volume, non è impossibile proporre una presentazione d'insieme che metta soprattutto in evidenza il loro atteggiamento di fronte alla religione. Ancora una volta, a servirci di base sarà lo studio attento del loro vocabolario e del funzionamento della loro lingua, riflessi delle loro istituzioni e dunque della loro mentalità.

## *La cultura materiale*

Diciamo prima due parole sulla cultura materiale. Gli Indoeuropei avevano addomesticato il cavallo, come si è detto, il bove, la pecora, il maiale; ciò farebbe pensare che fossero piuttosto sedentari: argomento non trascurabile per chi esita, come accennato più sopra, a vedere in loro dei conquistatori dilaganti attraverso il mondo. Conoscevano l'aratro e dovevano praticare l'agricoltura, almeno in forma limitata. Erano dunque in buona parte contadini, «pagani», dato che, a quanto sembra, ignoravano la città. Sapevano estrarre e lavorare il rame, ma forse non il ferro. E, a quanto se ne sa, non avevano familiarità col mondo marino. Si servivano tuttavia di barche e di veicoli a ruote trainati da animali, in primo luogo dal cavallo, per il quale avevano un'evidente predilezione. Insistiamo su un punto: erano abili artigiani, cosa che d'altra parte corrisponde alla visione globale che si facevano dell'esistenza e che verrà meglio illustrata più avanti. Già nel campo materiale la ricchezza e la precisione dei vocaboli testimoniano una cura meticolosa. E non erano certo mediocri le loro prestazioni nella fabbricazione di terraglie e nella lavorazione dei metalli, specie preziosi, nella filatura e tessitura e persino nell'architettura abitativa. Questa attenzione per la forma, del resto, la si ritrova da una parte nella cura dedicata al simbolismo dei tre colori fondamentali (il bianco, il rosso e il nero, confuso spesso col blu), di valore altamente significativo e che si ritrovano a tutti i livelli della loro visione del mondo; e dall'altra parte nel culto della forma applicato all'espressione giuridica o poetica, che predilige la formula pertinente e coerente, il termine «giusto», se occorre anche a costo di una raffinatezza e di una elaborazione artigianale, di cui un giorno la poesia scaldica scandinava darà la dimostrazione più compiuta.

Ma diciamo comunque, senza essere categorici, che a quanto pare l'astrazione e la gratuità non sembra fossero fra le loro maggiori preoccupazioni. In compenso, l'utilitarismo e l'efficienza dovevano essere oggetto di ogni loro cura. E questo ci porta a rilevare una prima volta che, solo a giudicare dalla loro cultura materiale, sembra che gli Indoeuropei non abbiano voluto o potuto dissociare il pensiero dall'azione. È un modo eccellente per capire in che cosa possano consistere i substrati autoctoni, di cui parlavamo più sopra, sui quali è venuto a innestarsi il loro

apporto: il mondo greco, ad esempio, non deve certo la sua spiccata predilezione per la pura concettualità all'influsso indoeuropeo, e lo stesso accade per i deliri immaginativi dei Celti o per le effusioni della sensibilità slava. Per la stessa ragione è opportuno moderare le affermazioni, troppo spesso velate di dubbie ideologie, che farebbero degli Indoeuropei dei superuomini. Il termine «efficiente» è più volte ricorso in queste pagine e tuttavia il significato non ne ha sofferto. Cosa che comunque non autorizza a stabilire una gerarchia di valori, in ogni caso contestabile.

## *Sul piano sociale*

Sul piano sociale possiamo avanzare idee più sicure. Azzardiamo qualche affermazione laddove ci pare di calcare un terreno più solido. Questa società era del tipo familiare patriarcale, almeno allo stadio in cui è possibile conoscerla meglio — poiché esistono molteplici tentativi di ricostruire un Protoindoeuropeo, il cui studio potrebbe sfociare in conclusioni assai diverse da quelle che andiamo qui suggerendo. Constatiamo che, ovunque si sia impiantata, la civiltà indoeuropea ha posto la supremazia dell'esistenza e il culto della famiglia — magari in senso lato, cioè ben oltre la stretta cerchia dei consanguinei — come dato fondamentale della vita sociale. La stirpe, il rispetto dei congiunti, l'autorità incontestata del capofamiglia, magari confusa col clan, non vengono mai messi in dubbio, ovunque si sia esercitata l'influenza indoeuropea. Non si tratta solo di realtà biologiche, ma anche, e forse soprattutto, di una entità di ordine spirituale. Tacito nella *Germania* farà ancora della famiglia germanica la cellula base di tutte quante le attività umane, cosa che, d'altronde, non doveva sorprendere troppo un latino e che sembra sia stata di una verità assiomatica per uno slavo. Ne risulta che lo stadio più profondo, forse il più antico, comunque il più sicuro, della loro religione, riguarda il culto degli antenati. I quali non sono mai veramente «morti», da un lato perché una sorta di osmosi stabilitasi per natura fra quaggiù e l'aldilà fa sì che la nostra attuale soluzione di continuità fra vita e morte sembri affatto estranea a questa mentalità, ed è quindi sempre possibile, con qualche espediente sacrificale o comunitario (conviviale), ripristinare tale continuità; da un altro lato perché varie pratiche hanno lo scopo di perpetuare la memoria dei nobili scomparsi, non fosse che col nome dato ai neonati, che non è mai lasciato al caso, ma rivela appunto, fra l'altro, una credenza dichiarata nella reincarnazione; in terzo luogo perché certi riti funebri estremamente elaborati e significativi non hanno solo la funzione di celebrare la memoria del defunto, o di assicurargli un passaggio glorioso all'altro mondo, ma servono anche ad evitare che il morto possa ritornare e nuocere ai vivi, vuoi perché non sia stata data completa soddisfazione alla sua posizione di avo, vuoi perché i sopravvissuti non si siano comportati secondo l'etica che aveva illustrato la sua vita. Può darsi che proprio in questa familiolatria si trovi il tratto più pertinente della mentalità indoeuropea: l'attuale disaffezione alla famiglia, conseguenza dei due fenomeni concomitanti dell'urbanizzazione e dell'industrializzazione, rappresenta sen-

za dubbio la nostra prima vera rottura con l'Indoeuropeo.

Altra conseguenza di questa preminenza assoluta della famiglia è l'esaltazione, incontestabile questa, della fecondità che, delle tre funzioni duméziliane, assume per la ricerca attuale un'importanza sempre più dominante. Perciò la cultura indoeuropea ha dovuto condannare il celibato, l'aborto e l'omosessualità, tre pratiche che comportano la sterilità e che sono disprezzate in tutte le civiltà che qui ci interessano, tranne, ancora una volta, la civiltà greca. E poiché parlavamo del contrasto attuale con quella veneranda tradizione, bisogna dire che, in tutto l'Occidente, i provvedimenti volti a legittimare o addirittura a favorire tali pratiche testimoniano un indubbio ripudio delle origini. Perché fondare una famiglia iscritta in una lunga discendenza, che si deve poter riassumere su più generazioni se si vuol meritare a pieno titolo la condizione di essere umano, è sicuramente il gesto essenziale della vita di un uomo. Non dobbiamo stupirci di ritrovare questo concetto perfino nel mondo degli dei, che infatti vengono sempre considerati figli o figlie di qualche divinità e si organizzano naturalmente, per così dire, in famiglie distinte, anche se talora rivali.

## *La tripartizione sociale*

Su un secondo punto gli importanti lavori di Georges Dumézil hanno fatto tutta la luce auspicabile: questa società era organizzata secondo una tripartizione abbastanza netta; il numero tre, le strutture ternarie, del resto, sembrano aver governato tutto l'universo. Si tratta peraltro di una teoria da usare con discrezione. Non è del tutto certo che gli Indoeuropei abbiano conosciuto una società di «classi» come l'intendiamo oggi: per esempio, nulla consente di avanzare l'ipotesi che praticassero lo schiavismo in senso stretto. Ma sembra accertato che distinguessero tre funzioni dell'attività umana, ciascuna assunta di buon grado da specialisti: quella giuridico-magica, o suprema, che era appannaggio del capo, del re, del re giusto, cioè capace di dire il diritto, di dire «diritto» (termine che, con le sue diverse connotazioni, sta alla base dello stesso vocabolo «re», *rex*, *ṛg*, ecc.); quella marziale, incaricata della difesa e dell'espansione violenta della comunità, funzione organizzata in corpi specializzati, forse più nettamente delle altre due, e comunque appannaggio dei giovani e di una sorta di confraternite composte di individui di vario genere, abilitati all'esercizio di questa funzione attraverso una serie di prove fisiche e iniziatiche; infine la funzione produttiva, creatrice dei beni indispensabili alla vita: agricoltori, pastori, artigiani e mercanti, il cui ruolo alla fine è determinante in quanto consente ai rappresentanti delle altre due funzioni di esercitare le loro prerogative. Circa l'evidenza di questa triplice distinzione, il cui senso e il cui simbolismo si prolungheranno fino al nostro Medio Evo, se non oltre, ci permetteremo di essere brevi. Il merito eccezionale di Dumézil non è solo quello di averla isolata, quanto quello di aver incontestabilmente dimostrato la sua costante e universale presenza.

Eviteremo nondimeno di dedurre affrettatamente da questa realtà tutta una serie di giudizi di valore scorretti. In primo luogo, nulla autorizza ad affermare che una qualsiasi preminenza di una funzione sulle altre stabilisse una forma di gerarchia. Innumerevoli esempi mostrano che il capo, il «re», non era necessariamente tale in virtù dell'appartenenza a un corpo sociale attinente alla prima funzione. In altri termini, prendere gli Indoeuropei per «aristocratici» non fa che rimandare ai fantasmi di una società — la nostra attuale — probabilmente stanca di un'eguaglianza che corrisponde all'egualitarismo, di una libertà che tende all'anarchia, in breve, stanca dei falsi significati che propendiamo ad attribuire a parole in sé rispettabili, come democrazia, repubblica o socialismo. In secondo luogo, le tre funzioni possono benissimo cumularsi in una sola persona, di cui il *bóndi* islandese, questo contadino-pescatore-libero proprietario, magari artigiano, giurista e poeta, offre, secondo le saghe, un'eccellente immagine. Non bisogna inoltre confondere aristocrazia con oligarchia o plutocrazia. Può darsi che gli Indoeuropei siano passati per «aristocratici» agli occhi delle popolazioni su cui lasciavano la loro impronta: bisognerebbe allora avere anzitutto la certezza che fossero effettivamente degli invasori e dei conquistatori che opprimevano con la loro presenza fisica: opinione che è stata messa fortemente in dubbio all'inizio di questo studio. Infine, e per riprendere il discorso, non è la possibilità di esercitare una funzione che fa l'importanza di un uomo, ma la sua appartenenza a una stirpe. Ammettiamo che, a rigore, la società indoeuropea si sia potuta costituire in caste piuttosto che in classi: il punto capitale è che questa distinzione si fondava sicuramente sulla fortuna, sia materiale che spirituale; ma, giocando sui due significati che il termine ha conservato anche in francese e in italiano, il secondo (fortuna = caso, destino favorevole) certamente ha avuto un valore predominante. Ora, non è casuale che, secondo ogni verosimiglianza, tale significato abbia assunto per ciascuna famiglia un aspetto particolare, ciò che riconduce al nostro primo punto, essenziale, come si vede. È forse per questo che il re, come il capo del clan, dovevano questa distinzione alla loro appartenenza a una stirpe, non ad una imprecisata elezione divina: il germanico ha ben conservato il sentimento di questa filiazione, se si considera che la parola antico-islandese *konungr*, tedesco *König*, inglese *king*, ecc. deriva da *kyn-*, parentela, come si può notare nel prestito, assai antico, dal finlandese all'antico svedese *kuningas*. Anche perciò, torniamo a dire, va presa con una certa cautela l'affermazione di Meillet che vedeva nell'Indoeuropeo una «lingua di capi e di organizzatori imposta dal prestigio di un'aristocrazia». Il punto sta in quest'ultimo termine. È chiaro che per le popolazioni assoggettate — ammesso che la definizione sia adatta — o piuttosto annesse dagli Indoeuropei, i detentori della cultura così progressivamente adottata non potevano che passare per maestri o quanto meno per precettori. Ma da ciò a dedurre una superiorità, un rapporto di soggezione, la distanza sembra eccessiva. È per questo che, dopo l'adozione (quali che ne siano state le modalità di fatto) e l'adattamento degli apporti indoeuropei, si vedono ovunque risorgere antiche strutture che propriamente definiscono le idiosincrasie responsabili delle differenze linguistiche e strutturali espresse molto bene dalla grande mol-

teplicità dei linguaggi che abbiamo schematicamente elencati nell'«albero» presentato più sopra.

### *Uomini d'ordine*

Un punto sembra acquisito, se ci si interessa dello spirito che animò questa lunga e complessa impresa: gli Indoeuropei erano organizzatori di grandi capacità, amministratori particolarmente dotati e abili, in breve, *uomini d'ordine*. C'è qui sicuramente la nozione essenziale, già percepibile, come si è visto, nel loro tipo di concezione della società. Uomini d'ordine, ispirati cioè al principio che ciascuno deve assumere in pieno la propria condizione e soprattutto tentare di superarla, fino al limite delle proprie possibilità, in uno slancio che riflette un ideale analogo a quello di Corneille. Oppure, al contrario, uomini che detestano il disordine, il caos, l'anarchia, insomma tutto ciò che compromette l'equilibrio sempre fragile di forze antagoniste, equilibrio al quale, come noto, si rifà sempre, nel nostro mondo, il corretto progredire di una società.

### *La nozione di patto, di contratto*

Proprio per salvaguardare questo equilibrio e assicurare il «diritto», gli Indoeuropei mettevano al primo posto delle loro azioni più significative, alla base stessa della loro concezione dell'ordine sociale, la nozione di patto, di contratto sancito fra poteri contrari e quindi, come corollario, la nozione di giuramento che suggella tale contratto. Il concetto viene automaticamente a rivestirsi di sacralità, dal momento che il patto, il contratto è personificato da alcune divinità di capitale importanza, Mitra, Týr (nome che significa propriamente «dio», pegno della sua antichità e di assoluta superiorità: è l'indoeuropeo **tiu* che ritroviamo nel sanscrito *dyaus*, nel greco *zeus*, nel latino *ju*(*-piter*) o *deus*, nel celtico *dí-*, ecc.). Così pure, il crimine inespiabile per eccellenza è ovunque lo spergiuro, oppure, sotto una forma un po' svalutata, il falso giuramento: per questo il cataclisma finale, che sempre s'iscrive nella storia mitica, è provocato dalla rottura di un patto. J. Ward osserva assai bene che due dei quattro «peccati capitali» o delitti inespiabili per gli Indoeuropei, quelli comunque sui quali si esercita la satira, sono lo spergiuro e la rottura del contratto. L'idea può esprimersi diversamente: numerosi autori che analizzano questa civiltà considerano che il valore supremo si chiama verità; ogni commento, in questa prospettiva, è superfluo. Gli Indoeuropei non facevano certo distinzione fra giusto, vero e diritto, più di quanto si faccia noi oggi. È una delle caratteristiche più nette della loro cultura: dovunque siano passati, essi hanno diffuso e istituzionalizzato l'idea di un diritto che i Latini hanno indubbiamente spinto ai limiti estremi (*ubi societas, ibi jus*), ma che si ritroverà in tutta l'area di espansione con ben poche discordanze di fondo.

Il fatto è che, come già aveva visto Fustel de Coulanges (*La cité antique*, pag.

219), «diritto e religione erano una cosa sola». L'uno e l'altra infatti sono retti da quel concetto di equilibrio su cui abbiamo già insistito e che solo la «buona fede» può mantenere.

### *La religione degli Indoeuropei*

E veniamo dunque a questa religione degli Indoeuropei che, ancor più degli argomenti di ordine linguistico, ha contribuito a impostare la loro esistenza nei confronti della ricerca: poiché è stata appunto la religione comparata a suggerire inizialmente la possibilità di un ceppo comune.

Queste comparazioni sono illuminanti: stessi tipi di divinità e organizzazione dei pantheon, stessi generi di miti, specialmente se ridotti alla loro essenza, stesse specie di riti. Ancora una volta, nessuno ha fatto più di G. Dumézil per stabilire queste analogie: l'intera sua opera resta insostituibile a questo riguardo. Al di là dei nomi propri e dei racconti sacri, occorre tuttavia aver cura di osservare che la religione degli Indoeuropei riposava su strutture cosmiche e, al tempo stesso, spirituali. Un buon numero di religioni che deriveranno dalla loro si limiteranno, almeno in una prima fase, a personificare i grandi elementi o le forze naturali (Cielo, Giorno, Notte, Terra, Oceano, Fuoco, Tuono, Vento, ecc.), senza parlare degli antenati, di cui ci siamo occupati più sopra e, come pure si è detto, sempre in una prospettiva teleologica ed escatologica. Nelle religioni figlie di quella indoeuropea, d'altronde, si ritrovano chiaramente strati che in diacronia potrebbero riprendere un'evoluzione già presente alle origini.

Ricordiamoci che il fenomeno di adozione/adattamento si è esteso lungo vari millenni. Senza decidere in modo perentorio circa l'anteriorità di un elemento rispetto a un altro, c'è stato, prima di ogni antropomorfizzazione e individualizzazione, uno strato cosmico e uno «manistico».

Analogamente, non ci sarebbe di che stupirsi se l'ultimo stadio di cui dicevamo non fosse altro che lo sbocco di un lungo processo partito da collettività divine indifferenziate, per passare attraverso una forma di semplificazione trinitaria (dappertutto si incontreranno triadi divine), prima di sboccare nel politeismo caratterizzato, dominato o no da un dio supremo.

Questa diversità, questa molteplicità, spiegherebbe la relativa tolleranza della religione indoeuropea. Con ogni probabilità essa poteva essere ugualmente esoterica e iniziatica; da cui l'esistenza piuttosto generalizzata di corpi di «specialisti del sacro», sacerdoti, sacrificatori, indovini, profeti, ecc.; ma tutto fa pensare che tale religione fosse, lo abbiamo appena detto, di natura politica e che ignorasse il fanatismo. Di qui certamente la sua estrema capacità di adattamento o addirittura, se posso dirlo, di fagocitosi. Occorre molta attenzione e una profonda conoscenza delle mentalità per riuscire a ritrovare dietro l'apporto indoeuropeo ciò che poteva essere, in fatto di religione, il fondo autoctono: sicuramente prova di un'adesione profonda e volontaria, più che di una imposizione brutale. D'altra parte, col sostegno della paleontologia linguistica, sembra chiaramente dimostrato che questa

religione, benché non ignorasse i tabu e gli interdetti, restava pur sempre una religione di uomini liberi.

## *Un corpus di miti*

Religione che si esprimeva mediante tutto un corpus di miti, alcuni dei quali sono rimasti parte integrante del patrimonio comune. Per esempio quello della lotta connaturale tra «famiglie» potenti, il cui esito, espresso da un modus vivendi, da un patto, o da uno scambio di ostaggi, è l'espressione perfetta della volontà di assicurare un equilibrio; oppure quello di un grande conflitto escatologico responsabile di uno spaventoso cataclisma, non definitivo, ma seguito da una rigenerazione universale; senza parlare di una miriade di miti di minore importanza, riservati generalmente a un dio particolare e di cui è abbastanza agevole proporre interpretazioni naturalistiche, sociologiche, simboliche. Miti che partono sempre da un complesso in cui un'immagine fosforescente e magnetica è indissolubilmente legata a una narrazione: impossibile stabilire, ammesso che sia ragionevole, quale, fra l'immagine e la narrazione, abbia generato l'altra, dal momento che attività iconica e processo affabulatorio hanno l'immancabile virtù di testimoniare uno spirito di forza vitale che ne assicura la suggestione. Questi miti possono ridursi ad alcuni grandi schemi informatori, specialmente sensibili al registro eroico (in cui l'eroe, cioè l'essere esemplare, è generalmente giovane, affronta un mostro e fa una fine infelice per aver tenuto fede all'ideale che si era assegnato e che deve servire di norma alla comunità), miti suscettibili d'ogni sorta di adattamenti, di trasposizioni e poi, in epoche più recenti, di svalutazioni. Del resto non riguardano necessariamente creature soprannaturali, ma anche oggetti simbolici (il mulino che macina oro), sostanze singolari (il filtro dell'immortalità), o animali prodigiosi (come il cavallo volante), o attività straordinarie (come quella del fabbro meraviglioso). Una categoria di questi miti richiama più specialmente l'attenzione. Sono quelli in cui gli Indoeuropei stessi cristallizzavano forse la parte più intima dei loro sogni ontologici: come quello delle Isole fortunate, di cui è possibile si ritenessero originari al principio dei tempi (*in illo tempore*, come direbbe Mircea Eliade), e che ritroveremo in seguito un po' ovunque nelle nostre stesse mitologie (Iperborei, Eldorado e in qualche modo tutti i nostri «paradisi»).

## *L'importanza del culto*

In complesso questi dei esigevano un culto che doveva essere più importante di tutto l'apparato teologico e mitologico (il quale spesso non è sostanzialmente altro che una modalità di celebrazione cultuale: taluni miti celtici, ad esempio, sono solo formalizzazioni, compiacentemente affabulate, del rituale). Era una religione che si riconosceva soprattutto per i gesti carichi di significati, volti a riattualizzare

grandi schemi primordiali, a propiziarsi le potenze con offerte e soprattutto con sacrifici, sicuramente comunitari. Si trattava di «fare il sacro», ciò che il latino *sacrificium*, *sacri-ficare*, riprende letteralmente. Dicevamo comunitari perché con ogni probabilità il sacrificio, comunque caratterizzato dall'immolazione di un animale particolare (o addirittura di un essere umano) doveva obbligatoriamente celebrarsi attorno a una tavola, durante un pasto in cui la vittima veniva consumata (anche se si trattava di un uomo, benché l'affermazione richieda molta cautela: comunque non è affatto esclusa l'esistenza di un cannibalismo rituale), tra libagioni — verosimilmente a base di idromele — il cui fine era quello di stringere insieme la comunità dei vivi e dei morti, dei grandi avi dunque e, tramite questi, degli dei, di cui gli avi erano non solo la figurazione, ma la prefigurazione.

### *La credenza nell'aldilà*

È quanto dire che la religione indoeuropea non è concepibile senza la ferma credenza nell'esistenza di un aldilà. Abbiamo anche fatto osservare come la delimitazione fra i due domini dovesse essere ben poco sentita. Materialismo e agnosticismo erano, con tutta evidenza, sconosciuti a quel mondo che dell'anima si faceva forse un'idea per noi difficile da afferrare, ma che certamente prediligeva l'idea di doppio spirituale legato a ciascun individuo (o che lo segue o lo accompagna): concetto che, una volta di più, potrebbe essere inseparabile e dal culto dei morti e da quello della famiglia e che potrebbe aver generato le figure degli angeli e tutte le altre rappresentazioni simili che popolano le nostre culture. È un punto da affrontare tuttavia con prudenza, date le contaminazioni provenienti da altre grandi aree culturali progredite a un brillante sviluppo nel nostro mondo religioso; ma non c'è niente di assurdo, dal momento che il concetto di anima del mondo (*anima mundi*) non è forse specificamente indoeuropeo: manimismo, ma non manismo!

### *Il Destino*

Da questa certezza dell'esistenza di un altro mondo in cui regnano le potenze derivano automaticamente due conseguenze. La prima è che il Destino, dagli innumerevoli aspetti e denominazioni, doveva avere un posto di rilievo in questo universo mentale. Da un capo all'altro dell'area di espansione indoeuropea ne ritroviamo le figurazioni e soprattutto le prese in considerazione, con grandi differenze, certo — i Greci, i Latini e i Germani, per esempio, avevano di questo *deus otiosus et omnipotens* un concetto non riducibile a un modello comune — ma con evidente costanza, almeno sul principio di appercezione. Lo si trova abbastanza uniformemente rappresentato da una prestigiosa immagine, quella dell'«albero del mondo», *axis mundi et universalis columna*, come dirà Adamo di Breme parlando dell'Yggdrasill degli Scandinavi, che raccoglie in un sincretismo prodigioso e inten-

samente poetico il corpus di rappresentazioni legate al Fato: il suo crollo apocalittico non mancherà di compiere sia il destino delle Potenze che quello degli esseri umani.

### *La divinazione e la magia*

La seconda conseguenza riguarda la pratica ben documentata della magia. Anche qui occorre una certa prudenza. Come noto, la magia, correttamente intesa come un complesso di pratiche volte a costringere le Potenze a intervenire, in bene o in male, nel destino degli esseri umani, rappresenta ovunque il primo stadio di una religione. Ma quella indoeuropea, che si sappia, sembra troppo evoluta, troppo razionale perché si possa fondatamente riconoscere alla magia un'importanza paragonabile a quella che incontestabilmente ha in altri universi religiosi. Ciò non toglie che dovesse essere ben presente: certi animali, il serpente e il cinghiale (o il verro) dovevano essere privilegiati, tanto nella simbologia delle operazioni e dei riti magici, quanto nel rituale sacrificale orientato verso fini «neri». Tuttavia ci sembra ragionevole non forzare questo aspetto, se non nel campo della divinazione. Tutto fa credere che la religione indoeuropea non si trovasse allo stadio «primitivo», oppure lo avesse superato. A meno che, grazie al carattere di osmosi o di trasfusione fra quaggiù e aldilà, di cui già si è fatto cenno, la circolazione sia stata così forzata che molti fenomeni, che attribuiremmo volentieri alla magia, vi siano stati implicitamente accolti in quanto connessi per natura coi rapporti fra l'uomo e il soprannaturale.

Le riserve e le cautele che non manchiamo di disseminare nel discorso convinceranno il lettore del danno che si rischia di procurare — e che in genere viene raramente evitato — con troppe affermazioni categoriche. Non va dimenticato che in sostanza, dalla linguistica alla religione, non facciamo che aggirarci fra le ipotesi, per quanto approfondite possano apparire. Ma in fin dei conti la religione indoeuropea, specie in confronto ad altre religioni, sembra relativamente chiara e ordinata. Non per questo mancano in essa punti oscuri e zone di approssimazione. Ne ricordiamo solo due: il ruolo del sole non è accertato; un ruolo così capitale in tante religioni da quella derivate, che è difficile pensare non sia stato preponderante per gli Indoeuropei. E quello della donna, soprattutto in quanto dea e madre, che si finisce per scoprire alle origini di tutte, o quasi, le religioni conosciute. Specie se si considera che, in numerose culture, «sole» è femminile: cioè l'astro stesso del giorno, nelle zone temperate dove di certo vivevano gli Indoeuropei, non era visto come un'entità implacabile e crudele, alla maniera egizia, bensì come il buono e insostituibile dispensatore di ogni fecondità. Ora, qui la paleontologia linguistica non può esserci di grande aiuto. Abbiamo parlato spesso della famiglia: è difficile stabilire se le numerosissime figure femminili che abitano tutti i pantheon indoeuropei vi si trovino come spose o madri degli dei, o vi si trovino invece per se stesse, su eventuali basi primordiali. Si è tentati di pensare che il mondo indoeuropeo fosse più virile che «femminista», ma su questo punto le certezze sono difficili.

### *Il sacro*

Resta il fatto che il sacro occupava un posto preminente nel mondo indoeuropeo, a tal punto che vi erano immersi esistenza umana, temporalità e località. È quanto dire che tutto ciò che abbiamo scritto in questo breve saggio equivale a palesarne gli aspetti. Non ci metteremo qui a proporre una definizione frettolosa di un concetto così complesso. Basterà considerare che il sacro indoeuropeo può presentarsi con due significati: l'uno, di conoscenza, che è accesso al divino, al noumenico; l'altro, di attualizzazione, che si ricongiunge col culto e, mediante gesti carichi di significati, manifesta un'adorazione o ricerca una comunione. Sarebbe questo il polo positivo, ma sdoppiato, che ravvisava E. Benveniste, opponendolo al polo negativo, fatto di interdizioni la cui violazione era inespiabile. In ogni caso, presiedeva al sacro un'idea di separazione, di zona riservata, a parte, isolata, e perciò gli venivano destinati luoghi specifici (templi, luoghi elevati), mentre il non-sacro si definiva per l'appunto come quello che si collocava altrove, come dice chiaramente il latino *pro-fanum* («davanti al tempio»).

In quanto allo spirito, se n'è accennato ad altro proposito. La religione indoeuropea si interessa alle opere più che alla fede; è una religione del vissuto, che si esprime in atti più che in sottili speculazioni e che non sembra aver avuto familiarità col misticismo o la contemplazione ascetica: probabilmente non faceva differenza fra mistico e misterioso. Come si è detto, era una religione che si riconosceva soprattutto attraverso gli atti, i gesti grevi di significato, una religione che dovrebbe quindi definirsi pratica, immediata, riparatrice, votiva e soprattutto propiziatrice.

Da ciò l'importanza dei riti, specie di quelli che segnano i grandi avvenimenti dell'esistenza (nascita, riti di passaggio, matrimonio, funerali), o le date fondamentali dell'anno (solstizi ed equinozi). L'offerta e il sacrificio sono nel rito le operazioni prevalenti ed è difficile non ricavare, in quest'ottica pagana e paesana, un'impressione di utilitarismo, addirittura di mercanteggiamento, di *do ut des*! Le potenze sono amiche amabili e temibili al tempo stesso, con le quali occorre conciliarsi. Un po' come nelle relazioni umane, l'anima di questa religione probabilmente non è l'amore, libero, gratuito e senza ritorno, bensì il rispetto, il culto della vita intesa come valore concreto e giudicata secondo le sue manifestazioni immediate e perenni.

Evidentemente, in virtù dell'equazione sacro = segreto, le vedute che abbiamo qui proposto non pretendono la certezza dogmatica. Bisogna risalire pazientemente la catena che parte dai nostri attuali demoni e superstizioni, passando dagli eroi o esseri straordinari, per finire alle divinità dei nostri vari pantheon e arrivare quindi a scoprire, in ultima analisi, gli dei personali che hanno potuto popolare il «cielo» indoeuropeo. E siamo su un terreno minato, perché non vanno mai trascurati, su un piano in qualche modo orizzontale, apporti, influenze, concordanze provenienti da altre aree religiose (la teoria delle invarianti, presenti per definizione nella psiche umana, quali che siano e da qualunque parte provengano, non può venir respinta senza appello). Per fare un solo esempio, San Michele, vincitore del

drago e psicopompo, non è, per quanto se ne sa, indoeuropeo. Resta dunque aperta la questione di sapere se gli uccisori del drago, da una parte, e gli psicopompi dall'altra, noti alle religioni derivate da quella indoeuropea, possano ugualmente risalire a un archetipo indoeuropeo (o due archetipi distinti?), o se occorra invece parlare di incontro o adozione, ma, in questo caso, per quali ragioni, cioè partendo da quali premesse favorevoli. Così, il mondo scandinavo conosce un uccisore del drago (Sigurðr Fáfnisbani) e uno psicopompo (Odino) che, stando alle nostre fonti, sono chiaramente affini. Se è difficile far risalire all'indoeuropeo il primo, per il secondo il problema non si pone neppure!

## *L'etica*

È inoltre preferibile, come sempre quando si studia una cultura, attenersi all'etica che, come noto, resiste assai meglio all'usura del tempo. L'abbiamo detto in tanti modi: ciò che meglio caratterizza gli Indoeuropei è il senso dell'azione, la passione per l'ordine. Nessuna idea ha valore se non s'incarna in atti, nessun pensiero è accettabile se non scende immediatamente a livello del vissuto. Victor Hugo avrebbe detto, di questi uomini e di queste donne che comunicarono a una buona parte dell'umanità la loro lingua, e quindi le loro istituzioni (dal momento che una lingua non fa mai altro che tradurre una visione dell'uomo, della vita e del mondo): sono forze che vanno.

## *La «gloria»*

D'altronde è proprio per questo che tali forze si riconoscono e sono riconosciute e ammirate. E qui introduciamo il tema onnipotente della «gloria» (ancora nel senso di Corneille): realizzazione cioè dell'idea più alta che ci si fa di se stessi, nell'ambito dei valori considerati preminenti da una società, e dunque la stima professata da questa stessa società per gli atti che le hanno valso tale rinomanza. Di questa gloria si può ben affermare che fu il principale valore indoeuropeo. Un uomo è grande in virtù delle proprie azioni, che, d'altra parte, se è corretta la linea di interpretazione seguita in questo studio, coincidono con l'esempio dato dagli avi e dunque si iscrivono in un linguaggio di cui questa gloria diventa in qualche modo il pegno. Instaurarla, mantenerla, diffonderla, sono preoccupazioni fondamentali. Ecco perché J. Ward elenca, fra le mancanze gravi da evitare, l'avarizia e il rifiuto dell'ospitalità. L'uomo degno di questo nome, il capo per privilegio — ma ripetiamo che non è detto si debba limitare l'analisi a questo stadio «aristocratico», già peraltro da noi rifiutato — è generoso: della propria persona, dei propri beni. E il pegno cui tiene di più al mondo è la reputazione, la rinomanza. La miglior formulazione di questo ideale si può leggere nelle famose strofe 76 e 77 degli Hávamál, nell'*Edda poetica*:

Muoiono i beni,
muoiono i parenti,
e tu, tu pure morrai.
Ma la reputazione
non muore mai,
quella buona che si è ottenuta.

Muoiono i beni,
muoiono i parenti,
e tu, tu pure morrai.
Ma io so una cosa
che non muore mai:
il giudizio dato su ciascun morto.

Si capisce quindi come la satira, lo scherno, il sarcasmo fossero intollerabili e gravemente condannati dalla legge: le culture indoeuropee sono *shame-cultures*, non ammettono che si possa vivere nella vergogna. I Celti in particolare hanno spinto all'estremo questo sentimento.

A conclusione di questa prima parte, basata decisamente (anche senza esempi precisi) sulle acquisizioni della paleolinguistica, rimane da dire che gli Indoeuropei, essendo la parola inseparabile dall'azione — al limite *la parola è azione*, crea, come esprime bene il greco *poiein* —, hanno dovuto dotarsi di uno speciale tipo di formulazione, presente con significativa costanza anche in tutte le culture derivate, che serviva mirabilmente ai loro disegni. R. Schmitt, in particolare, ne ha minutamente illustrato i caratteri. Questi uomini d'azione, che amavano i valori dell'azione, non si attenevano al solo piano fattuale. Il loro pensiero aveva saputo per natura trovare il verbo che crea e, al tempo stesso, lasciarsi informare da esso. È forse questa la ragione più profonda del loro contagioso fascino. Essi restano vivi in noi attraverso mille peripezie. La loro parola, misurata, ordinata, continua a guidarci di atto in atto.

## BIBLIOGRAFIA

a) lingua:

K. Brugmann e B. Delbruck, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, I-IX, Berlin 1893-1930.
A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 7° ed., Paris 1937.
J. Haudry, *L'Indo-européen*, PUF, Paris 1979.
H. Krahe, *Grundzüge der vergleichenden Syntax des Indo-germanischen Sprachen*,

(herausg. v. W. Meid und H. Schmeja), Innsbruck 1972.
E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Paris 1969 (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976).
R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967.

b) civiltà:

G. Dumézil, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles 1958 (trad. it. *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Il Cerchio, Rimini 1988).
*Mythe et épopée*, I., Paris 1968 (trad. it. *Mito e epopea*, Einaudi, Torino 1982).

# Parte Seconda
# L'INDIA E IL SACRO

# L'INDIA E IL SACRO UNA ANTROPOLOGIA

*di*

*Jean Varenne*

L'induismo rimane ancora oggi la religione dominante nel subcontinente indiano. È praticato da oltre l'80% della popolazione della Repubblica Indiana e da due terzi dei 900 milioni di abitanti dei cinque grandi stati dell'Asia meridionale: India, Pakistan, Bangladesh, Nepal e Sri-Lanka (Ceylon).

Il numero dei fedeli (circa 600 milioni) è già di per se stesso degno di attenzione, ma ancora più notevole è la sorprendente continuità di una religione perpetuatasi senza interruzione per almeno 40 secoli. Tale continuità è paragonabile a quella dell'ebraismo (30 secoli) e del buddhismo (25 secoli) e, su scala minore, del cristianesimo (20 secoli) e dell'Islam (12 secoli).

## I. I CARATTERI FONDAMENTALI DELL'INDUISMO

La cultura indiana, in tutti i suoi aspetti, è profondamente segnata da un forte carattere di arcaicità: il sistema delle caste, per esempio, che regola per intero l'organizzazione della società, può essere compreso soltanto facendo riferimento agli insegnamenti di una religione i cui testi sacri (Veda) sono stati composti nel II millennio prima della nostra era. La complessità del sistema sociale, infatti, con il suo pluralismo e la sua struttura gerarchica, riflette sul piano umano l'articolazione fondamentale del politeismo induista. Inoltre la molteplicità delle figure divine raffigurate sulle facciate dei templi dimostra la fedeltà degli Indiani ad una religione che è oggi l'unica, insieme allo scintoismo giapponese, che si possa qualificare «pagana» nel senso attribuito a questo termine dai primi cristiani in relazione alle credenze dei popoli dell'Impero romano prima della conversione di Costantino.

## *L'eredità indoeuropea*

Accostare l'induismo all'antichità classica è perfettamente legittimo, se si tiene conto che questi due mondi, malgrado le distanze che li separano nel tempo (20 secoli da Cesare a Nehru) e nello spazio (dall'Europa mediterranea all'Asia meridionale), hanno avuto un'origine comune. Infatti le lingue attualmente parlate nella maggior parte dell'India (pianure dell'Indo e del Gange, catena himalayana, Deccan settentrionale e Bengala) sono strettamente imparentate con quelle dell'Afghanistan, dell'Iran, dell'Armenia e inoltre con la maggior parte delle lingue europee[1].

L'hindi di Benares, per esempio, come il bengali di Calcutta o il mahratto di Bombay, sono dunque stretti parenti del russo, dell'inglese e dell'italiano. Si può dire che tutte queste lingue sono «cugine» e appartengono alla medesima famiglia linguistica, che proprio per questo chiamiamo «indoeuropea». Tutte queste lingue, a loro volta, sono figlie delle lingue parlate duemila anni fa nelle stesse regioni: il sanscrito nell'India settentrionale, l'antico persiano in Iran, il latino e il greco nei territori dell'Impero romano e inoltre, al di là dei confini dell'Impero, le lingue dei Germani, dei Celti, dei Balti, degli Slavi, e così via.

Queste parentele si possono giustificare solo risalendo ad una comune ed unica lingua madre che chiameremo, per convenzione, Indoeuropeo. Tale lingua madre doveva essere in uso fino a 5 millenni prima della nostra era, quando progressivamente avvennero le differenziazioni dei diversi idiomi, favorite dalle migrazioni che avevano condotto lontano gli uni dagli altri i diversi gruppi di locutori. I particolarismi linguistici di ciascun gruppo umano (l'accento, il gergo, gli imprestiti tratti dalle lingue indigene, ecc.) andarono accentuandosi e infine si fissarono (anche se temporaneamente) in nuovi idiomi.

Non è possibile determinare con sicurezza dove fossero originariamente stanziati gli Indoeuropei prima della loro dispersione (e neppure le cause di questa dispersione: esplosione demografica, pressioni esterne, mutamenti delle condizioni climatiche?). Tuttavia l'ipotesi più probabile, allo stato attuale delle nostre conoscenze, localizza questa area originaria nelle pianure dell'Europa orientale, oppure, forse, della Siberia occidentale. Da lì prese le sue mosse, progressivamente e a ondate successive distanziate da lunghi periodi di insediamento e di assestamento, la conquista e l'assimilazione delle popolazioni autoctone dell'Anatolia, della Grecia, dell'Italia e della penisola iberica (forse intorno al 3000 a.C.); e inoltre la conquista — probabilmente sotto la pressione degli Slavi, a loro volta «sospinti» da popolazioni dell'Asia centrale e orientale (Unni e Mongoli) — delle popolazioni celtiche e germaniche.

Contemporaneamente (3 millenni prima della nostra era) altri gruppi indoeuropei migrarono verso Sud, soprattutto verso l'altopiano iranico e le montagne dell'Afghanistan e del Kashmir. Alcuni secoli più tardi, intorno al 2500 a.C., si verificò una differenziazione fra indoiranici «occidentali», che estesero la loro dominazione su tutta la Persia, e indoiranici «orientali», che occuparono invece le alte

[1] J. Haudry, *L'indo-européen*, PUF, Paris 1979.

valli dell'Indo e del Gange e poi invasero progressivamente tutta l'India moderna, dall'Himalaya a Ceylon e dal delta dell'Indo fino a quello del Gange. Segnaliamo che per il periodo protostorico i particolari di questi spostamenti sono largamente ipotetici; le nostre informazioni, infatti, diventano abbastanza sicure soltanto a partire dal X secolo a.C., quando i popoli in questione cominciarono a mettere per iscritto la loro storia.

Si può comunque affermare con certezza che intorno all'anno 1000 a.C. tutto il territorio geografico che si estende dalle isole Britanniche al Bengala era interamente «indoeuropeizzato». Questo fatto implica che le lingue parlate a quell'epoca in un'area geografica così vasta appartengono tutte alla medesima famiglia linguistica; ma significa anche, di conseguenza, che le culture corrispondenti a tali lingue sono egualmente «cugine»[2].

Le popolazioni locali, infatti, adottando la lingua parlata dai loro conquistatori, ne ereditarono anche la civiltà, dal momento che l'acquisizione di un nuovo modo di esprimersi è insieme il segno e la condizione di un mutamento di cultura. Dobbiamo dunque pensare che notevoli fossero le somiglianze fra le diverse regioni di quell'enorme territorio. Naturalmente, così come alcuni dialetti indoeuropei, nel contatto con le parlate indigene, si sono trasformati in lingue autonome, allo stesso modo anche le forme culturali si sono inevitabilmente adattate alle situazioni locali, certamente molto diverse a seconda dei luoghi. In questo modo si comprende, per concludere, come mai intorno al X secolo a.C. la civiltà e la lingua greca, per esempio, fossero molto simili alle civiltà e alle lingue iraniche, pur sussistendo tra loro alcune differenze che impedivano di fatto di confonderle.

Nel campo delle religioni, tuttavia, è assodato che le somiglianze superano di gran lunga le differenze[3]. Già nell'antichità i Greci e i Romani erano stati colpiti da questo genere di somiglianze ed avevano perciò trovato naturale riconoscere Minerva in Atena, Zeus in Giove, Marte in Ares e così via. È vero che Celti e Germani apparivano loro esotici e barbari; ma è altrettanto vero che Cesare e Tacito, nonostante i limiti delle loro informazioni, erano in grado di cogliere i punti di convergenza fra la mitologia greco-romana e quella dei popoli dell'Europa occidentale e settentrionale che Roma andava via via sottomettendo.

Queste premesse, poste in apertura a uno studio dedicato all'espressione del sacro nell'induismo, sono assolutamente necessarie, soprattutto per mettere in guardia il lettore da alcuni errori piuttosto frequenti. Il più grave è quello di considerare l'India come fondamentalmente «esotica», cioè radicalmente estranea alla nostra cultura e dunque alla nostra comprensione. Al contrario l'India appartiene, per la sua civiltà «nazionale», alla nostra medesima area culturale, anche se, naturalmente, le condizioni locali e storiche hanno sfumato alcuni tratti di questa appartenenza (come del resto è avvenuto anche in Europa, e in modo particolarmente accentuato, a seguito della conversione al cristianesimo). I fondamenti della cultura

[2] J. Haudry, *Les Indo-Européens*, PUF, Paris 1980.

[3] E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Minuit, Paris 1969 (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I-II, Einaudi, Torino 1976).

indiana e dell'induismo, dunque, sono identici a quelli della civiltà classica: Benares non dovrebbe apparirci più estranea di Delfi, o meglio (poiché Delfi è soltanto un sito archeologico): la filosofia delle Upaniṣad dovrebbe suonarci familiare come quella dei presocratici.

Un secondo errore, legato al primo, è quello che porta a giudicare l'India un paese «asiatico», cioè suscettibile di migliore comprensione se inserito in un contesto in cui Cina, Giappone, Sud-Est asiatico e Mongolia diventano modelli di riferimento. Questa ipotesi, che potrebbe apparire suggestiva perché si accorda con i dati geografici, va invece respinta, dal momento che tutta la cultura indiana si contrappone alle caratteristiche essenziali della civiltà dell'Asia «gialla». Con buona ragione è stato detto che ciò che è vero per l'India è invece falso per la Cina, e viceversa. Sussiste insomma un'antitesi fondamentale, che interessa tutti gli aspetti dell'attività umana (società, costumi, sistemi politici), comprese le credenze religiose[4], le loro espressioni concrete (riti, strutture sacerdotali, forme artistiche), e gli insegnamenti teologici e metafisici.

Il terzo errore, infine, altrettanto frequente, è quello che porta a sopravvalutare, nella costituzione dell'induismo classico, l'importanza del substrato preindoeuropeo. Possiamo infatti soltanto supporre l'esistenza di una civiltà autoctona risalente al III millennio a.C. (a parte le civiltà di Mohenjo-Daro e Harappa[5], che però, essendosi estinte verso il 2500 a.C., molto prima dell'arrivo degli Indoiranici nella valle dell'Indo, rimangono del tutto sconosciute).

Le popolazioni (forse dravidiche, o munda) sulle quali gli Indeuropei estesero il loro impero non erano certamente «selvagge», ma rimane il fatto che esse si convertirono alla religione e ai costumi di vita dei loro conquistatori. Anche nell'estremo Sud, dove hanno conservato la loro lingua (tamil, telugu, ecc.), queste popolazioni si sono totalmente induizzate: al punto che proprio nel Deccan ancor oggi l'induismo si esprime talora con maggiore forza e ricchezza.

### *L'induismo: una religione tradizionale*

L'India, dunque, con la sua civiltà, la sua cultura e la sua religione rappresenta una forma particolare di quello che convenzionalmente chiamiamo «paganesimo classico»: la religione di Atene e di Roma e degli altri popoli indoeuropei (Celti, Germani, Slavi, Ittiti, Balti[6], Iranici, ecc.). L'India appartiene di diritto a questo mondo particolare, fornito di forme di pensiero identiche e, nello specifico, contrapposte a quelle allora prevalenti in altre aree culturali, geograficamente prossime ma distinte, come ad esempio quelle dei popoli semitici o della Cina, per citare solo le più importanti.

Segnaliamo infine che l'India tradizionale (quella che professa ancora l'indui-

[4] M. Granet, *La religion des Chinois*, Imago, Paris 1969 (trad. it. *La religione dei cinesi*, Adelphi, Milano 1985).

[5] J.M. Casal, *La civilisation de l'Indus*, Fayard, Paris 1969.

[6] Ph. Jouet, *La religion des Baltes*, Belles Lettres, Paris 1989.

smo) è l'unica nazione di questo vasto insieme che sia sopravvissuta come «pagana», poiché tutte le altre popolazioni che parlano lingue indoeuropee si sono da tempo convertite al cristianesimo o all'Islam. L'espansione missionaria delle due grandi religioni ha coinvolto soltanto una minoranza degli abitanti del subcontinente indiano: meno di un terzo della popolazione totale professa oggi l'islamismo (Pakistan, Kashmir, Bangladesh) e una percentuale minima (2 o 3 per cento) il cristianesimo. Il buddhismo, d'altro canto, si è conservato soltanto in alcune zone della frontiera himalayana (Ladakh, Nepal, Assam) e nell'isola di Ceylon.

Date queste premesse, non ci si meraviglierà di ritrovare nell'induismo le caratteristiche principali del paganesimo classico. Bisogna altresì sottolineare che l'induismo è una religione priva di un fondatore: il fedele crede in un certo numero di cose, compie particolari atti rituali, accetta di inserirsi in un certo ordine sociale, e così via, non tanto per cercare di imitare l'esempio proposto da un fondatore (come Abramo, Gesù, Maometto o Buddha), ma in quanto glielo insegna la tradizione, che si esprime all'interno della famiglia cui appartiene per nascita.

Quando al mattino, in casa, celebra per esempio una *pūjā* (rito di venerazione con offerte) in onore di Śiva, il fedele compie questo atto perché suo padre gliene ha indicato la procedura, gli ha insegnato le preghiere da recitare e gli ha spiegato che lui, a sua volta, aveva ricevuto le medesime istruzioni dal proprio padre, e così via. La *pūjā* del mattino è dunque una tradizione ancestrale, che va conservata come tale. È una manifestazione della vita familiare, e l'omaggio ai Padri (o meglio ai Mani), cioè alla dinastia senza particolari precisazioni, fa parte integrante della cerimonia. Naturalmente questa conformità alle tradizioni non esclude la devozione personale del celebrante o di coloro a beneficio dei quali viene fatta l'offerta (solo il capofamiglia celebra il rito, ma a nome di tutti i familiari).

È opportuno insistere su questo aspetto tradizionale dell'induismo. Esistono infatti, bisogna riconoscerlo, alcuni trattati normativi, il più famoso dei quali è la raccolta detta *Leggi di Manu* (uno dei primi testi sanscriti tradotti in Occidente). Tuttavia Manu è un personaggio che gli stessi teologi induisti definiscono «mitico» (cioè simbolico); e inoltre le sue Leggi sono presentate esplicitamente, dal testo stesso, come semplici adattamenti della tradizione immemorabile alle necessità del mondo di allora (intorno al IV secolo a.C.). Si tratta infine di norme di tipo prevalentemente giuridico (il che, ovviamente, non esclude eventuali riferimenti alla religione), che costituiscono il fondamento del diritto indiano. Il loro oggetto è dunque ben diverso da quello della Torah, per esempio, e l'induismo non giudica affatto queste *Leggi di Manu* un testo rivelato.

Allo stesso modo, è vero che l'induismo crede possibili le «discese» (avatāra) di una divinità sulla terra, ma in ogni caso questa sorta di «incarnazione» si realizza soltanto per svolgere un compito limitato nel tempo e nello spazio. Se prendiamo come esempio le due principali incarnazioni del dio Viṣṇu (Rāma e Kṛṣṇa), vediamo subito che si tratta, in entrambi i casi, di rimediare a una situazione confusa, che mette in pericolo l'ordine necessario alla perfetta esecuzione dei doveri religiosi. Rāma e Kṛṣṇa, infatti, prendono parte ad alcune «guerre giuste», che si

concludono col ritorno dell'armonia: solo a questo punto abbandonano il mondo di quaggiù per ritrovare nel Cielo (il Vaíkuntha) il loro statuto divino.

Per quanto complete (Krsna, ad esempio, è insieme e pienamente dio e uomo), queste incarnazioni non hanno alcun valore universale, poiché riguardano soltanto la situazione indiana e non comportano la manifestazione di una nuova religione. È impossibile, quindi, assimilarle all'incarnazione di Cristo, che si afferma insieme unica e salvifica per l'umanità intera, compresi gli individui non ancora nati al momento in cui essa si è realizzata. Lo stesso si deve dire per l'insegnamento: quando nella Bhagavad-Gītā Krsna si rivolge ad Arjuna, ciò che viene spiegato e commentato è il sistema di vita induista (le caste), l'etica brahmanica, la teologia vedica, e così via; mai appaiono pretese di universalità, o volontà di mutare, anche minimamente, la religione esistente in quel momento in India. E infatti Krsna non è mai presentato come un fondatore, ma soltanto come una sorta di eroe che manifesta con la sua azione la grazia divina, cioè la benevolenza di Visnu nei riguardi dei suoi fedeli.

Poiché l'induismo si fonda soltanto sulla tradizione, e non sulla predicazione di un profeta, risulta in esso impossibile la costituzione di una «chiesa». In India, infatti, la tradizione è di tipo familiare, per cui le dimensioni della comunità dei fedeli si riducono di fatto alla sola cerchia dei congiunti, cerchia che, per quanto estesa anche ai collaterali, non supera mai il centinaio di individui. Questa frammentazione estrema esclude inoltre, per definizione, l'affermarsi di una autorità suprema, sia pure collegiale. In ciascun villaggio tutti i problemi liturgici, rituali o teologici trovano la loro soluzione nel dibattito, al quale partecipano i capifamiglia interessati, consultando eventualmente un «anziano», o un «letterato» (*pandit*, o *śastrī*). La preparazione di questi esperti è soltanto quella ricevuta in seno alla famiglia oppure da qualche altro esperto. Da essi, comunque, non ci si aspettano speculazioni metafisiche, ma soltanto consigli di tipo «tecnico».

L'interesse metafisico, tuttavia, non è affatto assente dall'induismo classico. Anzi, esso si manifesta fin dalle origine più remote alle quali si possa storicamente risalire (circa 40 secoli fa) e non ha mai cessato di manifestarsi: il successo dell'induismo in Occidente, particolarmente nel XIX e XX secolo, si deve proprio alle sue speculazioni metafisiche. Ma dalle Upanisad (I millennio a.C.)[7] ad Aurobindo (1872-1950) sempre queste speculazioni sono state l'opera di individui isolati, senza altra autorità che il loro prestigio personale e senza la pretesa di fondare una scuola che potesse sopravvivere alla loro morte.

Il fascino spirituale di questi personaggi attira ascoltatori assidui: si costituisce così, al di fuori di qualsiasi struttura stabile, una cerchia di discepoli che seguono il Maestro nei suoi pellegrinaggi o si stabiliscono nella sua dimora. Un gruppo di questo genere si chiama *āśram*. Il termine, tuttavia, non indica affatto un monastero o una scuola «strutturata»; significa soltanto l'unione libera di alcuni individui che temporaneamente si raccolgono intorno a colui che considerano il loro *guru* (direttore o guida spirituale).

[7] J. Varenne, *Sept Upanishads*, Le Seuil, Paris 1980.

In pochi e rarissimi casi l'*āśram* può sopravvivere dopo la morte del Maestro, diventando allora una setta, che solo in casi estremi può trasformarsi in una nuova religione. In questo modo sono nati, ad esempio, il giainismo, il buddhismo e il sikhismo[8]: dapprima c'erano degli *āśram* (raccolti rispettivamente intorno a Mahāvīra, il Jina, nel VI secolo a.C.; a Śākyamuni[9], stessa epoca; a Nānak, XV secolo d.C.[10]), trasformatisi poi in sette, e infine in religioni pienamente autonome. Bisogna notare che uno sviluppo di questo genere si realizza spontaneamente, senza l'intervento di una qualsivoglia autorità, poiché, come si diceva, non esiste nell'induismo alcuna struttura ecclesiale.

Mancando una chiesa, dunque, manca anche un clero organizzato. L'induismo, come si è detto, è una tradizione secolare, i cui dati si sono trasmessi di padre in figlio all'interno della famiglia: per questo l'unica comunità di culto concepibile è la famiglia stessa riunita intorno al suo capo. Il padre, oltre al compito di trasmettere l'insegnamento religioso, ha anche quello di compiere i riti, «*a suo proprio beneficio*», come dicono i teologi, e «*a beneficio dell'intera casata*». La relazione tra uomo e Dio (tra uomini e dei) si realizza perciò attraverso il capofamiglia e grazie ai riti «ancestrali» da lui celebrati.

Bisogna osservare che il ruolo attribuito al *pater familias* (in sanscrito *gṛhapati*) esclude dal culto regolare non soltanto le donne e i fanciulli, ma anche i fratelli, gli zii e i nipoti del celebrante, fino ai cugini di primo grado, che (insieme con le loro mogli e i loro figli) costituiscono tutti insieme la «famiglia». In caso di impedimento (malattia o viaggio) del capofamiglia, la tradizione prevede un ordine preciso secondo il quale egli può essere (solo temporaneamente) sostituito: al primo posto viene il fratello cadetto, se è in età di celebrare, poi lo zio paterno, e così via.

Il padre è di fatto un «sacerdote» soltanto per il periodo della sua vita in cui è veramente il capofamiglia. Tale periodo ha inizio quando, dopo il matrimonio e la nascita del primo figlio, egli riceve l'investitura dal proprio padre, il quale a questo punto si ritira. Naturalmente il nuovo sacerdote si comporterà allo stesso modo quando il suo primogenito sarà a sua volta diventato padre. La funzione sacerdotale è pertanto strettamente legata all'esercizio dell'autorità dinastica: non conta l'individuo, quanto la linea familiare (*vaṃśa*). Non viene designato come officiante il più competente o chi ne sente la vocazione, dal momento che il culto sarà comunque celebrato dal padre, anche se per ipotesi egli sentisse tale compito come una imposizione. In una cultura di questo tipo non hanno alcuna importanza gli stati d'animo individuali: ciascuno sa fin dall'infanzia di avere un certo ruolo in un certo gruppo. E poiché ruoli e gruppi trascendono l'individuo e hanno valore in sé, nessuno potrebbe immaginare una soluzione diversa.

Si sa peraltro che l'India possiede un gran numero di santuari pubblici, dall'umile cappella di villaggio ai maestosi templi che, specialmente nel Sud, assomigliano ad autentiche città sia per le loro dimensioni che per la quantità di perso-

[8] St. Piano, *Guru Nanak e il Sikhismo*, Esperienze, Fossano, 1971.

[9] A. Bareau, *En suivant Bouddha*, Lebaud, Paris 1985.

[10] H. Singh e M. Delahoutre, *Le Sikhisme*, Louvain 1985 ('Homo Religiosus' 12).

ne che vi si affollano. Il rituale elaborato, che prevede l'adorazione, i sacrifici e le offerte, richiede necessariamente un clero, che talora è numeroso, talora ridotto a un solo (o occasionale) officiante. Ci troviamo in questo caso al di fuori del quadro familiare e, se è vero che la funzione dà origine all'organo, si potrebbe pensare che l'induismo dovesse possedere un corpo di chierici che, dopo adeguata preparazione, ricevevano uno speciale sacramento abilitante all'esercizio del ministero. Invece non è affatto così, proprio perché nell'induismo non esiste di fatto alcuna autorità posta a capo di una rete di Seminari o capace di conferire una sorta di ordinazione valida per tutta l'India.

I santuari sono tutti edifici privati, eretti da ricchi possidenti su terreni di loro proprietà, oppure da corporazioni, gilde, associazioni, talora da organi corrispondenti alle nostre «municipalità»; a volte, infine, da sovrani. Si tratta quasi sempre di edifici votivi, in cui si celebra principalmente il culto voluto dal fondatore. La popolazione locale, se lo desidera, può partecipare alle celebrazioni; oppure può chiedere (dietro congrue offerte) che nei tempi morti siano celebrate particolari cerimonie private. Molti fedeli, infine, si recano al tempio per venerare quelle divinità per le quali hanno una speciale predilezione, in particolare se esse non figurano nel pantheon familiare.

In teoria ogni capofamiglia, pagando il prezzo stabilito dal proprietario dell'edificio, può celebrare in un santuario qualunque rito di sua scelta. In pratica si preferisce affidarsi al servizio di officianti abituali, delegando loro il compito di organizzare le cerimonie in luogo del padrone di casa. Quest'ultimo assiste spesso al rito con i suoi familiari, ma può anche astenersene: frequente è la richiesta di un sacrificio a scadenza fissa, soprattutto se il fedele non è particolarmente devoto.

Il reclutamento dei ministri di culto è affidato all'iniziativa del fondatore, il quale, oltre a pagare la costruzione del santuario, ne assicura la manutenzione e ne mantiene i sacerdoti. Chiunque può diventare sacerdote: le uniche condizioni richieste sono quelle di essere di sesso maschile e di avere già costituito una famiglia. Non contano neppure le distinzioni di casta, che peraltro sono così importanti in altri settori della vita indiana. L'unico criterio è quello della competenza: bisogna conoscere le preghiere da recitare e i gesti da compiere; quali offerte presentare alle divinità venerate in quel particolare tempio; bisogna essere in grado di spiegare ai fedeli le tradizioni mitiche che stanno alla base dei riti; bisogna conoscere infine i dati calendariali e astrologici necessari per determinare il momento in cui le offerte saranno meglio gradite dagli dei.

Tutto questo può essere appreso e, dal momento che non ci sono veri e propri Seminari, anche le competenze liturgiche vengono trasmesse di padre in figlio all'interno della famiglia: almeno un figlio viene preparato d'abitudine al mestiere di sacerdote. Talora qualcuno, particolarmente dotato, diventa famoso in tutta la regione; adolescenti e adulti vengono allora a chiedergli consiglio e qualche volta si costituisce intorno a lui un collegio di sacerdoti, una forma di *āśram*. Proprio all'interno di gruppi di questo genere, in epoche diverse (e spesso assai remote), furono redatti i Trattati rituali, il cui contenuto conserva valore e autorità ancora ai

nostri giorni. Nonostante il loro prestigio, tutti i testi originali sono andati perduti; altri, in seguito e altrove, ne sono stati composti, ma anch'essi a loro volta sono scomparsi. Questa precarietà è una caratteristica essenziale dell'induismo, che è una religione fondamentalmente non istituzionale.

È opportuno aggiungere che la condizione sacerdotale non gode in India di alcun prestigio: chi è al servizio dei templi è considerato un semplice operatore del culto e come tale viene trattato. Per lo più i sacerdoti vivono in miseria, essendo minimi i compensi. Questa situazione provoca facilmente in loro l'avidità, fa sorgere discussioni animate (quando si disputano il cliente alle porte del santuario) e dà origine a tutta una serie di attività accessorie esercitate dagli stessi sacerdoti: vendita di offerte votive e di fiori, gestione di ostelli per pellegrini e così via. Nei cortili del tempio, che spesso assomigliano a un mercato, si vende di tutto... E poi le offerte votive, una volta presentate all'immagine del dio, possono essere vendute una seconda volta all'esterno del tempio, agli abitanti del villaggio o del quartiere, con profitto per il santuario e per il suo clero. Fiorisce anche un artigianato religioso: dipinti, sculture e vari oggetti devozionali, che assicurano proventi di varia origine ai sacerdoti (affitto dei negozi, percentuale sulle vendite, ecc.). I capifamiglia, infine, assolvono spesso i loro doveri religiosi ingaggiando i sacerdoti, specialmente in occasione dei matrimoni e dei funerali.

Tutto ciò, comunque, rimane molto secondario, perché un fedele può condurre una vita perfettamente devota senza venire mai a contatto con questi uomini il cui unico ufficio è quello di rimediare alla pigrizia e alla negligenza dei meno devoti. Ripetiamo ancora una volta che i soli riti obbligatori sono quelli che si svolgono intorno al focolare domestico. Le cerimonie nei templi sono piuttosto delle feste votive, che hanno soprattutto un ruolo sociale, perché permettono alle corporazioni, alle caste e ai villaggi di celebrare la loro esistenza e l'originalità delle specifiche tradizioni liturgiche (canti, musiche, processioni, pellegrinaggi, ecc.). Gli obblighi religiosi non si svolgono nel tempio; ad essi si adempie invece nella casa, in cui, giorno dopo giorno e regolarmente (non occasionalmente), si offre il medesimo sacrificio secondo la tradizione ancestrale. Termini come «clero» e «sacerdozio», per concludere, non vanno dunque attribuiti al personale dei santuari. L'induismo conosce un solo sacerdozio, quello del capofamiglia, che è pienamente investito, per la sua stessa funzione, di tutte le prerogative sacerdotali.

### *Il fuoco mediatore*

Ma allora l'induismo non prevede alcuna mediazione fra l'uomo e gli dei? Il padre, quando celebra all'interno della cerchia familiare, si pone in un rapporto diretto con la divinità, oppure deve passare attraverso qualche intermediario? A questi quesiti (fondamentali in ogni religione) i teologi dell'induismo rispondono senz'altro negativamente e l'osservazione della pratica del culto conferma questa risposta. Le offerte e le relative preghiere, infatti, «raggiungono gli dei» solo nella misura in cui sono state preventivamente gradite da Agni (il dio del fuoco), e poi

da lui «veicolate» fino al cielo in cui dimorano le divinità. Per questo Agni viene invocato col titolo di *Vahni*: «colui che veicola, che conduce» (l'offerta e le intenzioni delle preghiere).

Ma Agni è sempre presente nelle case, sotto la forma della fiamma che brilla nel focolare domestico. A tale titolo è venerato col nome di *sadasas-pati*, «Signore della casa» (oppure *viśas-pati*, «Signore del patrimonio»), perché di fatto tutta la vita del nucleo familiare si organizza intorno a lui. Più confidenzialmente lo si chiama anche *Gṛiha-pati*, «Signore (o Protettore) del focolare», un appellativo che è quello usuale per il capofamiglia. In questo modo si sottolinea che in realtà il vero padrone della casa è lui, il dio del fuoco, mentre il *pater familias* è soltanto il suo delegato o rappresentante (o, come talora si dice, il suo figlio adottivo).

L'intera mitologia di Agni è organizzata intorno a questa idea centrale. La «casa» non è un edificio di pietra, né l'insieme degli individui che vi abitano; è il «focolare», o meglio è il fuoco che brucia nel focolare. Se per qualche motivo si è costretti ad abbandonare la regione in cui la famiglia si era stabilita, si porta con sé la brace, che va alimentata con cura durante tutto il tragitto. Una volta arrivati a destinazione, si costruisce prima di tutto il focolare, in cui si depone ritualmente il fuoco dinastico. La costruzione dell'edificio vero e proprio avverrà in un secondo momento. Nello stesso modo si comporta un re quando prende possesso di nuove terre conquistate: soltanto la fondazione di un «fuoco nuovo» (figlio del «fuoco nazionale») rende ufficiale l'acquisizione di una provincia. Il regno, infatti, non è altro che una grande «casa», che ha come suo capo un re-padre e i cui sudditi sono i figli.

L'induismo è dunque una religione in cui la relazione dell'uomo con gli dei è possibile solo attraverso una divinità particolare, una sorta di angelo tutelare che presiede ai riti, all'amministrazione dei sacramenti (matrimonio, imposizione del nome al neonato, iniziazione alla vita adulta, funerali, ecc.) e, in generale, a tutte le manifestazioni della vita religiosa. In questo senso è corretto dire che l'induismo è una religione ritualistica. In realtà si deve però osservare che anche in India esiste (fin dalle origini, fin dai più antichi tra i testi in nostro possesso) una devozione personale e privata.

Nella Bhagavad-Gītā, per esempio, testo venerato sopra ogni altro, Kṛṣṇa, l'incarnazione del dio supremo Viṣṇu, insegna al suo interlocutore, il principe Arjuna, che la via della salvezza passa attraverso l'esercizio di una fervida devozione (*bhakti*). Ma tale devozione è assimilata a un sacrificio interiore: il cuore dell'uomo è un focolare in cui brilla una fiamma perenne e in questo fuoco divino deve essere offerta la preghiera, come un'oblazione perfetta. L'Agni «comune a tutti gli uomini» (*Vaiśvānara*) la condurrà fino al dio supremo (Viṣṇu o Śiva o il Sé-*ātman*), il quale a sua volta la gradirà. In questo modo viene preservata la struttura fondamentale costituita da tre elementi (uomo, mediatore e divinità) e insieme viene conservata la posizione centrale attribuita al dio fuoco.

Questa forma di devozione rimane tuttavia del tutto eccezionale. Essa è praticata dai monaci itineranti (*sadhu*) che hanno rinunciato alla vita sociale per prati-

care «nel deserto» (o meglio: «nella foresta») una ascesi di tipo contemplativo, vissuta nella solitudine e nel silenzio. La fama della loro saggezza attira però una cerchia di discepoli e così, come si è detto in precedenza, si costituisce un *āśram*. Da questo momento i *saṃnyāin* («rinuncianti») diventano dei «maestri spirituali» (*guru*) e hanno il dovere di costituire un fuoco «domestico» (*gārhapatya*) e di celebrare quotidianamente i riti di adorazione, accompagnandoli con offerte.

Tale impegno liturgico può essere gravoso e complesso oppure assai semplificato, può dare origine a un insegnamento mistico oppure no. Rimane il fatto che in India ogni comunità tende a costituirsi sul modello familiare e che la vita monastica è impensabile senza il rituale. Basta scorrere del resto l'immensa letteratura ispirata a questo tipo di attività (Upaniṣad, Bhagavad-Gītā, Purāṇa, ecc.) per comprendere l'importanza delle speculazioni sul sacrificio (sua natura, oggetto, motivazione, ecc.) e sul ruolo di Agni quale mediatore, cioè convogliatore delle offerte e delle preghiere, intercessore presso gli dei e infine, dopo la morte, psicopompo (Agni funerario = fuoco della cremazione).

Questi medesimi testi, inoltre, mostrano che Agni è il «testimone», al quale nulla può essere nascosto. Dal focolare domestico, in cui veglia in continuazione (luce fedele nelle tenebre della notte), Agni è il garante dei giuramenti e, con la sua presenza, simboleggia l'onniscienza divina. Egli è anche, per tutti, la coscienza che vigila e che abita, per tutta la vita, nel cuore di ciascuno. Agni è inoltre, nell'intimo degli uomini, l'intuizione intellettuale, la luce spirituale che permette loro di conoscere qualcosa della divinità o di sentirne, talora, il richiamo. In ogni caso, la funzione mediatrice del dio del fuoco si rivela il suo tratto essenziale, insieme all'idea, correlata e anch'essa fondamentale, che l'intervento di Agni è determinato dall'esecuzione dei riti appropriati. Se si vuole, dunque, comprendere l'articolazione dei rapporti fra l'uomo e il sacro nell'India tradizionale, sarà necessario a questo punto rivolgersi alla natura e al funzionamento delle cerimonie rituali.

## II. I RITI

Di solito si usa distinguere: i riti domestici (*gṛhya*), celebrati in seno alla famiglia; i sacramenti (*saṃskāra*), che accompagnano l'esistenza del fedele dalla nascita alla morte; e i sacrifici solenni (*śrauta*), eseguiti al di fuori del villaggio, all'aria aperta, a beneficio di tutto il clan. Bisogna aggiungere poi le diverse pratiche devozionali, come le feste stagionali o votive, i pellegrinaggi, i bagni purificatori, le funzioni pubbliche o private nel tempio, ecc. Si deve comunque insistere sul fatto che soltanto i riti domestici sono obbligatori, dal momento che sottrarvisi equivarrebbe ad escludersi dalla comunità religiosa (una sorta di scomunica). Obbligatori sono naturalmente anche i sacramenti, almeno per il capofamiglia, che non potrà esercitare il suo ministero sacerdotale se non ne avrà ricevuti almeno tre: l'imposizione del nome (pochi giorni dopo la nascita), l'iniziazione alla vita adulta (al momento della pubertà) e soprattutto il matrimonio, che lo abiliterà pienamente

ad operare a nome e a vantaggio della famiglia. Tutte le altre pratiche rituali, per quanto importanti, sono soltanto facoltative: di fatto molti vi si sottraggono.

### *L'agnihotra*

Il primo per importanza fra tutti i riti, quello che serve da modello per tutti gli altri, l'unico che sia perpetuo (quotidiano), universale (in relazione all'induismo) e da tutti percepito come obbligatorio, porta il nome di *agnihotra* [11]. Il termine sanscrito è un composto che può valere «offerta (*hotra*) al fuoco (*agni*)», oppure «oblazione al dio Agni». Il termine fa inoltre esplicito riferimento alla procedura rituale: all'azione di versare come offerta una sostanza (di solito un liquido) sul focolare nel quale brucia il fuoco sacro. Per estensione, tuttavia, *hotra* può indicare anche l'offerta sacrificale di una sostanza diversa, per esempio solida (gettata nel fuoco come si farebbe, per esempio, con una manciata di semi), anche se il significato originario è appunto quello di «far colare» un liquido (latte, miele, burro fuso, ecc.) presentato come offerta.

L'*agnihotra* propriamente detto è un sacrificio quotidiano che si celebra due volte nel corso della giornata: di primo mattino, appena prima dell'aurora, e alla sera, al tramonto. Esso consiste nel versare sul focolare un cucchiaio di latte riscaldato; il celebrante è necessariamente il capo della famiglia, accanto al quale deve stare la moglie. I figli e gli altri familiari possono partecipare, ma non sono propriamente obbligati a presenziare alla cerimonia. Durante il sacrificio rimarranno comunque silenziosi e immobili: essi partecipano con la loro sola presenza.

Da questa semplice descrizione l'*agnihotra* può sembrare un rito anodino e semplice, mentre in realtà la liturgia è complicata e prolissa. Si ha di fatto l'impressione, come spesso accade in India, che gli specialisti si siano sforzati di «arricchire» via via un copione che forse in origine era alquanto spoglio. Come è richiesto dai Trattati rituali vedici (I millennio a.C.) e come ancor oggi si può osservare in milioni di famiglie «ortodosse», l'*agnihotra* si apre con la pulizia del focolare: viene tolta la cenere e si eliminano le braci. Quindi il celebrante spruzza dell'acqua intorno al focolare, alimenta il fuoco e vi pone sopra un bricco pieno di latte. Questo latte è stato munto di norma da una mucca che è stata tenuta accuratamente isolata dal resto della mandria, cosicché il suo latte serve unicamente per le offerte. La mungitura viene eseguita personalmente dal capofamiglia, assistito dalla sua sposa. Il latte deve raggiungere l'ebollizione, senza però traboccare; un tizzone ardente viene più volte passato sul bricco, per sorvegliare la cottura e insieme per «benedire» il liquido. Quando il latte è bollente, il celebrante ritira il bricco e ne preleva un cucchiaio che viene immediatamente versato sulla brace. Il crepitio che accompagna la caduta del liquido sul fuoco è interpretato come il segno che Agni ha accettato l'offerta e che in questo modo manifesta la sua approvazione.

Subito dopo il capofamiglia prende dal bricco un altro cucchiaio di latte e lo beve in comunione con il dio, a beneficio suo proprio, della moglie e per la prospe-

[11] P.E. Dumont, *L'Agnihotra*, J. Hopkins, Baltimore 1939.

rità di tutti i suoi familiari. A questo punto il rito propriamente detto è terminato: il celebrante beve un sorso d'acqua e la spruzza di nuovo intorno al focolare.

Ciascun atto rituale è naturalmente accompagnato da invocazioni e preghiere, perché il rito, come dicono i testi tradizionali, è allo stesso tempo (e indissolubilmente) gesto e parola. Nel corso di tutta la cerimonia, perciò, il celebrante recita in sanscrito lunghe sequenze tratte dai Veda. Ogni famiglia possiede, a questo proposito, la sua particolare tradizione, e la memorizzazione dei testi costituisce un elemento essenziale dell'educazione dei figli maschi.

Numerosi e diversi sono i destinatari di queste preghiere, dal momento che l'induismo è una religione politeistica. E diversi da una famiglia all'altra, perché ciascun clan possiede le sue proprie divinità protettrici e «sostentatrici» della casa (Penati) e le sue divinità della linea dinastica (Lari). Come nell'antica Roma, i Lari e i Penati sono rappresentati da alcune statuette poste sul focolare, oppure in piccole nicchie ricavate al di sotto di esso. Quando si deve cambiare casa, il fuoco sacro e queste immagini delle divinità vengono trasportate con ogni cura. L'induismo, comunque, non è affatto «idolatra»: le immagini degli dei si comprano al mercato e possono essere manipolate senza che ci sia sacrilegio. La venerazione di cui sono oggetto, nel tempio o nell'abitazione, non è rivolta alle statue, ma alle divinità che esse rappresentano.

Ogni giorno, dunque, attraverso gli *agnihotra* che aprono e chiudono la giornata, il padrone di casa richiede per sé e per tutti i suoi parenti la benedizione delle divinità della famiglia. Ma l'umile offerta del latte possiede un valore ancora superiore. Prima di rivolgersi agli dei del clan, infatti, il celebrante deve invocare Agni (il dio del fuoco) e Sūrya (il dio del sole). Così questo sacrificio oltrepassa il quadro familiare e assume dimensioni cosmiche, poiché richiama la grazia divina sull'intera comunità «nazionale». Agni è venerato in quanto mediatore, senza il quale non è possibile stabilire alcuna comunicazione diretta col mondo divino. Sūrya viene invece pregato in quanto distributore generoso di luce e di vita.

In entrambi i casi l'idea centrale è che il fuoco e il sole hanno stretto un'alleanza con gli uomini: per questo bisogna ringraziarli e pregarli di mantener fede alla parola data. L'*agnihotra* del mattino è un'invocazione, un appello gridato: «*possa il fuoco brillare per noi! possa il sole levarsi per darci la vita!*». Diversa è la richiesta della sera: «*possa il fuoco vegliare nelle tenebre della notte! possa questo sole ritornare a noi dopo il suo viaggio notturno!*». Per questa ragione l'offerta del mattino deve essere versata proprio nel momento in cui il sole sta per sorgere; quella della sera proprio quando sta per scomparire: come viatico, si potrebbe dire. E i Veda affermano perentoriamente che «*il sole non si leverà, se si tralascia l'offerta dell'agnihotra*» (Śatapatha Brāhmana: 2.3.1)[12].

Fortunatamente per l'umanità, se accade che un capofamiglia si trova nell'impossibilità di compiere il suo dovere, tutti gli altri lo fanno regolarmente, per cui il sole «brilla per tutti». In India si crede peraltro che il mondo andrà incontro comunque alla sua fine (secondo le leggi del divenire universale), nel corso di una fu-

[12] Trad. ingl. J. Eggeling, Motilas, Delhi 1964.

tura età del ferro, come dicevano i Greci. Già l'*agnihotra* viene celebrato soltanto in una parte ridotta del pianeta, e inoltre continua a diminuire il numero dei capifamiglia fedeli alla tradizione. Quando l'ultimo fedele avrà celebrato l'ultimo *agnihotra,* allora «*il sole non si leverà più*» e il mondo scomparirà. Tuttavia, poiché il tempo è circolare, un nuovo universo sorgerà dai resti del mondo in cui viviamo. Ci sarà una nuova età dell'oro e un nuovo divenire.

La dimensione cosmica dell'*agnihotra* si afferma anche nelle invocazioni secondarie, che si aggiungono a quelle rivolte al dio del fuoco e al dio del sole. Mentre si porta il latte si prega Pūṣan, il dio delle greggi; quando si versa l'acqua intorno al focolare si invocano le divinità acquatiche e vegetali, insieme a quelle che presiedono agli altri elementi: terra, cielo, vento, ecc.; quando si ravviva la fiamma, ci si rivolge al fuoco stesso; e così via, in modo da associare alla cerimonia il maggior numero possibile di divinità. A titolo d'esempio, ecco quanto viene detto (secondo la tradizione del clan brahmanico Apastamba[13]) nel momento in cui si depone nel fuoco un pezzo di legno: «*ecco un ceppo per te, Agni. Grazie a lui, sviluppati e cresci nel focolare! E per mezzo tuo anche chi ti offre questo sacrificio possa svilupparsi e crescere! Sì, grazie a te, Agni, possa questa casa svilupparsi e crescere!*» (Āpastamba-Śrautasūtra, 6).

La preghiera, come si vede, si unisce sapientemente al gesto: all'offerta del ceppo, che provoca il rinvigorirsi del fuoco, si accompagna l'invocazione: «*possa tu, dio del fuoco, rendere più forti anche noi!*». Contrariamente a quanto è stato detto da taluni, non si tratta affatto di magia, perché il celebrante non pensa che il semplice atto di ravvivare il fuoco farà automaticamente e necessariamente prosperare anche lui. Tutt'al più lo spera, cosciente che il gradimento della preghiera dipende soltanto dal dio a cui questa è rivolta: forse Agni esaudirà il celebrante, o forse gli rifiuterà la grazia. Si può parlare, dunque, di ritualismo solo a condizione di tenere presente che nell'induismo i riti sono considerati dei *comodi mezzi* per comunicare col mondo degli dei e non degli strumenti di coercizione sulle «potenze superiori». Il rito non è mai fine a se stesso; lo dimostra l'immensa letteratura religiosa indiana, costituita in massima parte da inni di lode alla maestà e di celebrazione della benevolenza divina e da preghiere che formulano richieste relative alla vita in questo mondo (prosperità, discendenza, protezione, vittoria), oppure relative al destino dopo la morte (immortalità e coabitazione con gli dei in cielo).

La libertà è comunque salvaguardata da entrambe le parti: gli uomini possono trascurare l'offerta, gli dei possono rifiutarla. A chi poi obiettasse che la preghiera vedica risponde alla logica del *do ut des*, si potrà ribatttere che il dono umano non è assolutamente proporzionato alle grazie sperate. I teologi indiani insistono sul carattere «banale» del gesto rituale (non dimentichiamo che il focolare in cui brilla il fuoco sacro è il medesimo in cui la padrona di casa cuoce i cibi di tutti i giorni) e sull'assurda esiguità dell'offerta in relazione alla maestà degli dei e alla vastità dei benefici che da essi ci si aspetta. Proprio a proposito dell'*agnihotra* essi si chiedono come può un cucchiaio di latte versato sul fuoco essere capace di far sorgere il

[13] J. Varenne, *Le Véda*, Denoël, Paris 1967.

sole. L'unica spiegazione ragionevole è che l'atto rituale (in sanscrito *karman*) è in realtà il segno della devozione del fedele. Gli dei desiderano che gli uomini si ricordino di loro e perciò, quando Agni il mediatore porta loro l'offerta, essi si compiacciono dell'omaggio e rispondono «graziosamente». Le preghiere vengono esaudite, almeno in parte.

Ma i teologi indiani vanno ancora oltre. Essi pensano che il rito «nutra» in qualche modo l'animo (*ātman*) di colui che lo compie e che modifichi la sua personalità. Da qui deriva il successo filosofico del termine *karman*: da atto rituale che modifica sottilmente la persona umana esso finisce per designare, per estensione, qualsiasi atto morale (positivo o negativo) e dunque la totalità dei fattori capaci di modificare la natura dell'individuo. La sorte di ciascun uomo, al momento della sua morte, è determinata, come si dice in India, dal «peso delle azioni compiute durante la sua vita»: questo è il suo *karman*. Se questo peso è positivo, il destino *post-mortem* sarà felice (soggiorno in Paradiso, o rinascita in una forma di vita superiore); se invece è negativo, il destino sarà doloroso (Inferno, Purgatorio, o rinascita in una condizione inferiore). Gli atti rituali, naturalmente, sono per definizione le azioni migliori: per questo il padrone di casa ha tutto l'interesse a celebrare regolarmente l'*agnihotra*.

Aggiungiamo, per concludere, che il rituale dell'*agnihotra* che abbiamo descritto può variare secondo le tradizioni locali e le epoche. Nel corso della fase più antica dell'induismo (dal VI secolo a.C. fin verso l'VIII d.C.), il cerimoniale si è notevolmente complicato (moltiplicazione delle offerte, uso di focolari aggiuntivi, ecc.). Queste forme elaborate appartenevano probabilmente a famiglie eccezionalmente devote e abbastanza ricche da poter pagare un certo numero di operatori rituali. Le difficoltà sorte dapprima con la conquista musulmana (a partire dal IX secolo), e poi con la colonizzazione britannica, portarono la maggioranza dei fedeli a semplificare notevolmente il rituale. Ai nostri giorni, poi, l'offerta di latte è spesso sostituita da quella di miele e burro fusi insieme, accompagnata talora da povere focacce di cereali, di cui soltanto alcune briciole vengono gettate nel fuoco. Alle divinità della tradizione familiare, infine, sono spesso associate nelle invocazioni gli dei dell'induismo classico, come Siva, Viṣṇu, Kṛṣṇa, Kālī, ecc.

Rimane comunque il consueto schema generale, incentrato sul «saluto al sole» (*Sūrya-Namaskāra*) accompagnato da un'offerta bruciata nel fuoco mediatore. Proprio in quest'occasione, come è noto, viene recitata la preghiera che è giudicata la più sacra, la Sāvitrī (preghiera «solare») o Gāyatrī (preghiera «cantante», dato il suo carattere particolarmente melodioso): «*Che si possa ricevere la luce meravigliosa di Sāvitr* («l'incitatore», uno dei nomi del sole); *e lui, il dio, possa stimolare i nostri pensieri!*». Recitata al mattino, al levar del sole, e ripetuta la sera, affinché il sole ritorni dopo la notte, la Sāvitrī viene ripetuta spesso anche a mezzogiorno, prima del pranzo (perché anche l'ingestione del cibo è un atto rituale).

### *I grandi sacrifici*

In epoca antica, durante il periodo «vedico» (dalle origini fino al V secolo a.C.), accanto al rituale domestico (*agnihotra* e sacramenti) esisteva un ampio complesso di cerimonie solenni, caratterizzate da una liturgia complessa, costosa e spettacolare. Tali cerimonie potrebbero anche definirsi «nazionali», in quanto erano celebrate a vantaggio dell'intera comunità (tribù o regno), e non soltanto a beneficio della famiglia. Più spesso, tuttavia, si usa l'aggettivo sanscrito *śrauta*, per indicare che queste cerimonie sono descritte nei Veda (*śruti*, «rivelazione»). Queste descrizioni, eccezionalmente minuziose, sono raccolte in voluminosi Trattati (*Śāstra*) costituiti di catene (*sūtra*) di indicazioni tecniche, destinate ad essere apprese a memoria. Si tratta di testi particolarmente preziosi per lo storico delle religioni, giacché i grandi sacrifici che vi sono descritti non sono più celebrati regolarmente, a parte alcune rare occasioni (munificenza di qualche ricco personaggio; un principe che desidera essere incoronato «secondo la tradizione»; qualche speciale manifestazione di fervore nazionale). Anche in questi casi, tuttavia, la celebrazione ha in genere una forma abbreviata e non di rado scorretta.

Malgrado il loro carattere antiquato, questi riti arcaici vanno comunque ricordati, seppur succintamente, perché le speculazioni teologiche che su di essi si sono sviluppate illuminano ampiamente le concezioni indiane del sacro. La filosofia profana (nella misura limitata che in India possiede questo aggettivo) è soltanto uno sviluppo di quella teologica. Un pensatore come Śaṅkara (VIII secolo d.C.), grande maestro del Vedanta, è per esempio un «metaritualista» piuttosto che un metafisico e, se proprio dovessimo paragonarlo a un filosofo occidentale, dovremmo pensare a San Tommaso d'Aquino più che ad Aristotele.

Il rituale solenne è costruito sul modello dell'*agnihotra*. Si tratta anche in questo caso di un'offerta consumata dal fuoco, rivolta ad una o più divinità a beneficio dell'offerente e dei suoi familiari. Come l'*agnihotra*, inoltre, anche questo rito ha un valore cosmico: i sacerdoti mirano a ottenere contemporaneamente un vantaggio personale e la perpetuazione dell'armonia dell'universo. Vi è tuttavia una differenza fondamentale: mentre l'*agnihotra* è celebrato all'interno dell'abitazione, nella cucina di famiglia, i riti solenni devono essere compiuti all'aria aperta, in pubblico e lontano dall'abitato. Un altro punto molto importante è che questi riti richiedono, nel corso della cerimonia, l'uccisione di alcune vittime animali, provenienti dalle proprietà dell'offerente. Infine il rituale di tipo *śrauta* prescrive la preparazione e l'offerta di una bevanda inebriante, che deve essere consumata in comune da tutti i partecipanti al sacrificio.

Gli ultimi due aspetti contrastano evidentemente con quanto si è detto a proposito dell'*agnihotra*: questo può essere definito tranquillo, sereno e di rustica semplicità, mentre invece il sacrificio solenne prevede la violenza (spinta fino all'estremo limite dell'uccisione) e un certo disordine (l'ebbrezza). Viene alla mente il passo della Bibbia (Gn 4.3) in cui le offerte vegetali di Caino sono contrapposte a quelle presentate da Abele: carne e grasso di agnelli primogeniti. Dio, come si sa, gra-

dì il sacrificio di Abele e rifiutò invece quello di Caino. Ma la situazione è del tutto diversa nel caso dei sacrifici vedici, poiché in entrambi i casi le sostanze offerte (da una parte il latte, dall'altra la carne) sono di origine animale. E inoltre perché entrambi i tipi di offerte sono egualmente graditi agli dei. Rimane, è vero, il contrasto tra il carattere selvaggio e inquietante dei grandi sacrifici e quello tranquillo e pacifico dell'*agnihotra*. Si sa del resto che uno dei motivi della scomparsa quasi totale di queste cerimonie fu la predicazione del Buddha (VI secolo a.C.) e di altri riformatori nei secoli successivi. Alcuni aspetti sono comunque sopravvissuti e, seppur rara, la celebrazione di un grande sacrificio vedico è, come si è detto, ancora possibile. Riti sanguinosi sono peraltro frequenti nel culto di alcune particolari divinità: a Calcutta, per esempio, nel tempio di Kālī, vengono uccise ogni giorno decine di capre.

Come abbiamo appena accennato, i grandi sacrifici si diversificano dall'*agnihotra* per il fatto di essere celebrati all'aperto. Si attende quindi la stagione propizia (lontano dal tempo della mietitura) e si sceglie il luogo adatto. Tenendo conto del numero dei partecipanti, della complessità delle operazioni rituali e della lunghezza della cerimonia (almeno un giorno intero, ma anche quindici giorni o un mese), è necessario che il terreno prescelto sia sufficientemente ampio, ben riparato e dotato nelle immediate vicinanze di una fonte da cui attingere l'acqua. Una volta stabilita l'ubicazione e la data della celebrazione, il rito può avere inizio.

È probabile che in epoca antica il celebrante (*yajamāna*) compisse tutti i riti con l'aiuto di collaboratori scelti fra i membri (maschi e sposati) della sua famiglia. In seguito, però, le cerimonie divennero talmente complesse da richiedere, per il loro corretto svolgimento, l'intervento di veri e propri specialisti. Nei Trattati canonici dei Veda (*Śrauta-Sūtra*), per esempio, si consiglia allo *yajamāna* di delegare i suoi poteri sacerdotali ad alcuni operatori liturgici, convocati per l'occasione e scelti attraverso una sorta di concorso teologico, in cui costoro mettono in mostra le loro abilità e conoscenze. Questi specialisti vengono retribuiti in anticipo e il loro compenso costituisce già un'offerta sacrificale. Esso si chiama *dakṣiṇā*, perché la somma viene presentata sulla destra (*dakṣinam*) dell'altare, una posizione apprezzabile e positiva (l'altro lato, invece, è quello «sinistro», quello in cui si gettano i rifiuti).

Il sacrificante, in realtà, si limita ad osservare lo svolgimento della cerimonia, ma non è un semplice spettatore passivo perché in alcuni momenti deve intervenire di persona, e in questi casi non può delegare i suoi poteri a nessuno. Inoltre deve sempre essere presente sul luogo del sacrificio. Se la cerimonia dura più di una giornata, si provvede a costruire una capanna, in cui egli possa dormire in compagnia della sua sposa, che è pure obbligata ad essere sempre presente. Nel momento in cui il sacrificante interviene, la donna gli pone la mano sulla spalla, un gesto che sottolinea come ogni rito vedico, per quanto solenne e ufficiale esso sia, è essenzialmente un rito familiare. Del resto il fuoco che brucerà sul terreno proviene dal focolare del sacrificante: lo si chiama *gārhapatya* («il domestico», aggettivo che deriva dal nome *gṛhyapati*, «padrone di casa»). A questo focolare principale, che è una

specie di prolungamento temporaneo del fuoco dinastico, se ne aggiungono altri secondari (accesi alla fiamma del primo) per consentire la moltiplicazione degli atti rituali.

Di norma i fuochi sono tre: a fianco del *gārhapatya*, «padre» degli altri due, viene acceso un fuoco chiamato «oblatorio» (*āhavanīya*), perché riceve quasi tutte le offerte (*havana*); l'altro fuoco, «protettore», è posto alla destra (a Sud, dal momento che in India ci si orienta guardando ad Est): esso si chiama appunto *dakṣiṇāgni* («fuoco meridionale»). A ciascuno dei focolari opera un aiutante specializzato, il che consente di moltiplicare le offerte, le preghiere e i canti. In mezzo ai focolari rimane un'area leggermente concava che viene lasciata libera e viene decorata con erbe appositamente scelte. Qui sono deposte le offerte e questo «altare» (*vedi*) è, secondo i teologi, una vera e propria mensa: gli dei scendono dal cielo e si nutrono delle offerte preparate per loro[14].

L'organizzazione di una liturgia così complessa e che coinvolge un gran numero di persone richiede evidentemente la presenza di un «maestro delle cerimonie». Questo ruolo non può essere ricoperto dal sacrificante, che è impegnato costantemente nell'azione rituale. Tutto il sacrificio sarà allora presieduto da un operatore liturgico particolarmente competente, che sorveglierà lo svolgimento delle operazioni. Tale personaggio porta il nome di *brahman* (da non confondersi col nome della casta: brahmano) e i testi dicono che egli è il «medico» del sacrificio: se infatti viene commesso qualche errore nella liturgia (per cui il rito è «ammalato»), il suo compito è appunto quello di indicare il rimedio (per «guarire» il sacrificio). A parte questo genere di interventi particolari, il *brahman* deve rimanere silenzioso e immobile. La sua funzione è comunque importantissima, se si considera che la metà degli onorari complessivi versati ai celebranti gli spetta di diritto.

Prima di poter installare solennemente i focolari, di accendere i fuochi (con un tizzone portato dalla casa del sacrificante) e di sistemare l'altare è necessario però consacrare il terreno prescelto. Il sacrificante traccia un solco con l'aratro per delimitare l'area sacrificale. In tre punti (a Ovest, a Nord e ad Est) l'aratro viene però sollevato, in modo da ricavare delle «porte» d'accesso al terreno così delimitato: il solco è infatti insormontabile. Questa procedura ricorda evidentemente la fondazione di Roma e l'uccisione di Remo da parte di Romolo, quando quello, per sfida, saltò al di sopra del solco tracciato dal fratello. Il gesto del sacrificante che spinge l'aratro è accompagnato da invocazioni e da preghiere: lo spazio all'interno della figura geometrica tracciata (un rettangolo due volte più lungo che largo) appartiene ora al sacro ed è nettamente separato dal mondo profano.

Si può in questo caso constatare che l'induismo, anche quello più «arcaico» e «pagano», non è affatto un panteismo. Infatti la terra non è sacra in se stessa; lo diventa, e soltanto in certe zone particolari, quando gli uomini e gli dei lo decidono e quando attraverso riti appropriati compiono una vera e propria consacrazione. La «discesa del sacro» (ierofania) su una certa porzione di terreno è sempre una manifestazione della volontà: degli uomini che la desiderano e la chiedono agli dei; del-

[14] L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, Klincksieck, Paris 1954.

la divinità che, per ragioni misteriose, decide di manifestarsi, anche eventualmente a prescindere dalla richiesta degli uomini. In questo modo hanno la loro origine i boschi sacri, le rocce, le montagne e le sorgenti sacre: laddove un certo giorno si è operata questa «discesa». Ma il resto dello spazio terrestre (la maggior parte) rimane profano, e come tale può essere liberamente calpestato da tutti gli esseri viventi. Nel caso delle ierofanie provocate dagli uomini attraverso l'uso della geometria rituale, inoltre, la consacrazione dello spazio è soltanto provvisoria, in quanto cessa al termine del sacrificio. Alla fine delle cerimonie, infatti, si provvede con un apposito rito a desacralizzare il terreno, cancellando il solco e distruggendo accuratamente tutto ciò che è servito nel corso della celebrazione. Un fuoco speciale brucerà tutto ciò che la fiamma può distruggere; il resto, una volta ridotto in pezzi, viene sepolto. La religione vedica, infatti, proibisce la riutilizzazione degli oggetti usati nel corso di un sacrificio, ivi compreso, naturalmente, il terreno stesso, che dopo l'uso ritorna ad essere un campo qualunque e «profano», da coltivare, se possibile, oppure da abbandonare, se sterile.

Segnaliamo per inciso che questa pratica si ritrova ancora nell'induismo moderno. Così, per esempio, quando in autunno si celebra la grande festa di Gaṇeśa (o Gaṇapati), il dio dalla testa di elefante, vengono preparate delle immagini che sono poi venerate per una quindicina di giorni, dopo essere state ritualmente consacrate affinché la divinità «ne faccia la sua dimora». Durante questo periodo le statue di Gaṇeśa sono intoccabili, in quanto sacre; quando però la festa si conclude viene compiuto un rito di desacralizzazione e le immagini vengono distrutte immergendole nell'acqua. Si tratta di una procedura assolutamente normale nella tradizione indiana. Le uniche immagini che fanno eccezione sono naturalmente quelle dei Lari e dei Penati, che si crede siano perpetuamente «abitate», in modo da poter proteggere ininterrottamente il focolare domestico. Nei grandi santuari coabitano invece idoli temporanei e idoli permanenti. Dobbiamo aggiungere che il rituale di sacralizzazione di un luogo o di un oggetto non può essere definito un atto di magia in senso stretto, perché le parole pronunciate sono sempre un invito rivolto alla divinità. «Possa tu accettare di venire quaggiù, dove è stata preparata una mensa per te!» (nel caso del sacrificio vedico); oppure: «Dégnati di stabilire la tua dimora in questa immagine che abbiamo preparato in tuo onore!». In teoria il dio (o la dea) può anche rifiutarsi di accedere alla richiesta del fedele. Quest'ultimo, d'altronde, non avendo alcun mezzo per appurare se la divinità è effettivamente discesa, agirà «come se». I teologi affermano comunque che l'importante è che i credenti abbiano fede e preghino devotamente. In realtà il problema non si pone affatto, perché nessuno dubita che agli dei piaccia frequentare gli uomini.

Qualcosa del genere avviene anche nel sacrificio solenne. Dopo aver delimitato e sacralizzato l'area e installato i fuochi, si procede «all'invito» rivolto agli dei ai quali si vuole offrire il sacrificio. Secondo i teologi questo è il vero e proprio inizio della cerimonia. Le divinità vengono naturalmente invocate attraverso il fuoco mediatore: il supplicante (*hotar*) si rivolge ad Agni e gli chiede di recarsi in cielo, dove risiedono gli dei, per trasmettere, a quelli che a questo punto vengono elenca-

ti, l'invito a scendere sull'altare (*vedi*), sul quale sarà servito un pranzo di cui si indica il menu (natura delle offerte). Tutto ciò a nome del sacrificante (*yajamāna*) il quale, in quanto padrone di casa, è il vero autore dell'invito. Lo *hotar*, appunto per questo, si preoccupa di informare Agni sull'identità dello *yajamāna* e sui suoi titoli, perché gli dei che vengono invitati non accetterebbero assolutamente di recarsi da qualcuno che non fosse degno di riceverli. Le preghiere recitate in quest'occasione insistono sulla straordinaria ospitalità del sacrificante e dichiarano che egli è sempre un anfitrione generoso ma che in questa occasione, nel corso della cerimonia che sta per svolgersi, egli ha intenzione di esserlo ancora di più. Egli conosce inoltre le norme che regolano l'accoglienza e il congedo degli invitati, e quindi sarà perfettamente rispettata l'etichetta, in particolare quella relativa all'ordine di precedenza.

Per quanto riguarda le offerte, diciamo subito che la tendenza generale è quella di moltiplicarle. Si tratta in genere di cereali cotti, di focacce e farinate che si dispongono sull'altare dentro a piccole coppe. Come ingredienti delle focacce, oppure a parte, sono usati anche il latte, il miele e il burro, sostanze che sono considerate, in ogni caso, «cotte». Il latte appena munto, infatti, è ancora caldo perché è stato cotto nel «fuoco interiore» della mucca; e allo stesso modo il miele è un prodotto che viene in qualche modo «cucinato» dalle api. La celebrazione dei grandi sacrifici comporta necessariamente una lunga serie di attività culinarie. Tutte queste attività vengono svolte dagli aiutanti del sacrificante e dalla sua sposa, senza che intervengano altre donne (dato che soltanto la padrona di casa ha il diritto di occupare l'area sacrificale).

Ma le offerte caratteristiche dei riti solenni sono, come si diceva, le vittime animali, che vengono uccise sul posto, squartate e quindi cucinate. Alcune parti sono arrostite allo spiedo, altre bollite. La parte destinata agli dei viene presentata sull'altare e poi gettata nel fuoco, perché anche in questo caso (come sempre) Agni è il mediatore che porta le offerte al mondo divino. Ormai, naturalmente, la parte offerta alle divinità si riduce a qualche goccia di grasso o a qualche boccone di carne. Ciò che conta, infatti, non è la quantità, ma il gesto di servire gli dei «per primi». Quando il grasso crepita nel fuoco, dichiarando l'offerta gradita agli invitati celesti, il resto della carne viene distribuito fra tutti i partecipanti. Per primo viene servito il sacrificante, poi la sua sposa e gli aiutanti che operano sull'area sacrificale, e infine tutti coloro che, all'esterno dell'area stessa, assistono al sacrificio. A questo punto si svolge un lauto e festoso banchetto, che testimonia la munificenza dello *yajamāna*. Ciò che avanza dei cereali e della carne può essere portato a casa o venduto al mercato. Questa pratica assomiglia a quella che era in uso ad Atene e a Roma nell'antichità (si pensi, per esempio, agli scrupoli dei primi cristiani a mangiare la carne che proveniva dai sacrifici celebrati nei templi pagani: 1 Cor. 8, 4-13).

Le vittime devono provenire dalla proprietà dello *yajamāna* e dunque devono rientrare nella categoria *paśu* (latino *pecus*, «bestiame»). Soltanto gli animali domestici, in altri termini, possono essere vittime sacrificali; non si possono offrire ani-

mali selvatici, neppure se si tratta di selvaggina espressamente catturata a questo scopo. I teologi insistono a questo proposito sul fatto che l'offerta deve essere prelevata dalla proprietà del sacrificante. In questo modo ciò che con intenzione devota viene «sacrificato» (nel senso comune del termine) è appunto una parte del suo patrimonio. Alcuni antropologi hanno dedotto da questo particolare che il sacrificio vedico è in realtà un dono, offerto da un padrone di casa ad un suo pari. E in effetti, considerando questa cerimonia dal di fuori, essa assomiglia a un banchetto comune, frutto della munificenza di un notabile di campagna. Ma in realtà la parte destinata agli dei, anche se può apparire quantitativamente insignificante, è la sola che giustifica il sacrificio. I commensali umani devono soltanto ringraziare educatamente l'offerente; questi, invece, ha il diritto di aspettarsi molto di più dagli dei a cui ha dedicato le sue offerte: la prosperità, la vittoria, il successo, ma soprattutto l'immortalità, la salvezza. I Veda lo ripetono di continuo: *svarga-kāmo juhuyāt*, «si sacrifica per ottenere il Cielo» (*svarga*). Per questo, senza dubbio, si tende a moltiplicare le offerte: in qualche occasione particolare si arrivava a sacrificare cento capi di animali (una ecatombe: «cento buoi») e la letteratura ricorda alcuni personaggi che, presi da una sorta di follia sacrificale, dilapidavano per intero il loro patrimonio.

Gli animali sacrificati erano soprattutto ovini e caprini; ma anche i bovini erano particolarmente apprezzati. In occasioni di eccezionale solennità il re poteva offrire dei cavalli e in questo caso esisteva un rituale particolarmente impressionante (*aśva-medha*, «sacrificio del cavallo»), che durava un anno intero. Prima di essere uccise, le vittime venivano agghindate e «tranquillizzate» con cibo abbondante e carezze; infine erano pugnalate o soffocate. Esse non dovevano lanciare urla di lamento e, durante l'agonia, gli operatori volgevano la testa o si velavano il volto. L'animale veniva infine svuotato del suo sangue che, sparso sul terreno (o in una fossa appositamente scavata) era destinato, insieme alle viscere, alle potenze malefiche. Si credeva infatti che i demoni si nutrissero di cibi crudi, a differenza degli dei e degli uomini che consumavano invece soltanto vivande cotte. È certo che in epoca antica venivano offerte anche vittime umane, schiavi o prigionieri di guerra. Nei Veda è descritto un rituale adatto a questo genere di sacrificio, ma si precisa anche che questa pratica non è più accettabile. A questo punto, in preparazione alla cottura, seguiva tutta un'attività di macelleria: smembramento, disossamento, divisione in tagli, operazioni accompagnate da lunghe recitazioni, preghiere e canti. Nel corso di questa fase si facevano ripetute offerte sul focolare; al termine aveva luogo la consumazione della carne da parte del sacrificante e dei suoi aiutanti.

Il rimanente (in realtà la maggior parte della carne cucinata) veniva infine portato fuori dall'area sacrificale attraverso le porte e distribuito al pubblico. Tutte le vivande che in un momento qualsiasi della cerimonia erano state poste sull'altare venivano considerate sacre, anche gli avanzi, in quanto resti del banchetto offerto agli dei. Si può dunque dire che il rito aveva in qualche misura un carattere comunitario. Anche nell'India moderna, del resto, in cui i sacrifici solenni sono ormai caduti in disuso, le offerte portate al tempio sono destinate al medesimo uso. Dappri-

ma deposte sull'altare davanti all'immagine del dio che è invitato a cibarsene, vengono in seguito divise fra i celebranti e i fedeli. Ritenuti sacri, questi «resti» sono la prova tangibile della grazia (*prasāda*) divina. Consumarli significa beneficiare di tale grazia: per questo anche il rito di distribuzione e di consumazione di questi alimenti è detto *prasāda*. Questa parola ha finito poi per designare anche il cibo sacro («ricevere o mangiare il *prasāda*»). Il rito è dunque paragonabile, se non identico, a quello previsto dalle chiese cristiane. Aggiungiamo ancora che i teologi hanno elaborato tutta una dottrina sui «resti». Si crede per esempio che l'universo intero sia stato creato con gli avanzi di un banchetto sacrificale celebrato «alle origini»: anch'esso partecipa dunque della grazia divina, tanto più che la vittima di questo sacrificio iniziale era lo stesso dio creatore. Un celebre inno vedico (Rg-Veda, 10.90) descrive lo smembramento di questa vittima divina, ciascun pezzo della quale diventa una parte del nostro universo. Anche in questo caso, comunque, siamo ben lontani dal panteismo, perché la natura e gli esseri che la popolano sono divini esattamente come lo sono la creazione e le creature nella prospettiva biblica.

Un'offerta particolare merita speciale attenzione. Si tratta di un liquido appositamente preparato per il sacrificio e consumato dai partecipanti, dopo che una piccola parte è stata versata sull'altare. Questa offerta porta il nome di *soma*, «succo». I testi poetici che lo celebrano ci informano che questo succo veniva ottenuto spremendo certe sostanze, per mezzo di macine o pestelli di pietra, e poi filtrando e infine raccogliendo il risultato in recipienti di legno. Di colore giallo scuro (o brunastro o bruno rossiccio), aveva gusto amaro e per addolcirlo si usava mescolarlo con miele; in genere lo si beveva con l'aggiunta di acqua e/o latte. L'assunzione del *soma* procurava infatti una specie di ebbrezza, ma l'ingestione eccessiva poteva provocare un vero e proprio stato patologico di intossicazione. I Veda affermano che la pianta da cui si estrae il *soma* è difficile a trovarsi; essa cresce sulle montagne, e il sacrificante deve procurarsela comperandola dai contadini che la raccolgono (si tratta infatti, a quanto pare, di una pianta selvatica). L'arrivo del carro che trasportava gli steli di questa pianta veniva festeggiato con una cerimonia speciale, come se si trattasse dell'arrivo di un principe; e il denaro speso per l'acquisto era considerato un'offerta alle divinità. Una volta effettuato il pagamento, la pianta (e poi il suo succo) erano considerati sacri e venivano trattati con tutti gli onori destinati alle divinità (si diceva: il re *soma*, il dio *soma*, ecc.). L'ingestione della bevanda era riservata ad alcune categorie di persone (i testi discutono a lungo su questo problema, ma arrivano a conclusioni contraddittorie: probabilmente l'uso si è evoluto nel corso dei secoli).

Per ragioni sconosciute, il *soma* scomparve dalle offerte intorno al VI secolo a.C. e si può dire che questo mutamento rituale coincide con la fine del periodo «vedico» della religione indiana. In realtà tutti i grandi sacrifici comportavano libagioni di *soma* e viceversa la mancanza del succo rendeva impossibile la celebrazione delle cerimonie del tipo *śrauta*. Molte e diverse ipotesi sono state prospettate per spiegare i motivi di questa scomparsa, ma nessuna conclusione appare definitiva. Si trattò forse di una riforma moralistica della religione, tendente ad eliminare dal

rito gli aspetti più violenti (uccisione di animali) e orgiastici (ebbrezza). Un mutamento simile, come si sa, avvenne anche nell'antica religione iranica, molto vicina a quella indiana, in seguito alla predicazione di Zarathustra (Zoroastro), che invitava i fedeli a eliminare i sacrifici cruenti e l'ingestione dell'*haoma* (la forma iranica del termine *soma*). È anche probabile che gli offerenti tendessero ad evitare le spese superflue richieste dai grandi sacrifici. Ma l'ipotesi più verosimile è quella che suppone che l'acquisto delle piante per preparare il soma sia diventato più difficile nel momento in cui le tribù vediche si stanziarono nelle pianure dell'Indo e del Gange. Precisiamo infine che la pianta in questione non è stata ancora identificata. Un'ipotesi suggestiva riconosce in essa un fungo, forse l'*amanita muscaria* (l'ovolo malefico) che in effetti cresce soltanto nelle zone temperate fredde e nelle foreste di betulle.

Ma la scomparsa di un rito, come sempre in India, non è mai completa. I testi vedici indicano, per esempio, che se il vero *soma* non è reperibile si può ricorrere a un altro liquido che lo sostituisca (di solito il succo ricavato dall'efedra). Anche nel rituale tantrico, del resto, vi è un momento destinato al consumo di bevande inebrianti. La *pūjā* (cerimonia di adorazione) dedicata alla dea Kālī prevede infatti un'offerta di vino che i presenti si dividono dopo la consacrazione[15]. Nel corso di questa medesima *pūjā* viene offerta alla dea anche della carne, che viene poi consumata dai fedeli. Se però si considera che il rituale tantrico lascia largo spazio alla sessualità, si comprenderà facilmente come mai tale rito è rimasto relativamente marginale e semiclandestino. L'induismo classico, infatti, valorizza al contrario il vegetarianismo, l'astinenza e, almeno in teoria, la continenza.

Non si deve comunque concludere che le cerimonie di tipo *śrauta* siano del tutto scomparse senza lasciare alcuna traccia. Anche se non sono più celebrate, tali cerimonie hanno provocato negli ambienti liturgici una straordinaria attività speculativa, che si perpetua nella teologia propriamente detta e nei suoi sviluppi «filosofici» (se il termine ha qualche senso in India). I Veda comprendono infatti, accanto ai trattati rituali (*Śrauta-Sūtra*) e alle raccolte di inni e preghiere da recitare durante il sacrificio (*Ṛg-Veda*, *Atharva-Veda*), anche lunghe composizioni destinate a guidare nel suo lavoro il «maestro di cerimonia». Questi testi, discutendo i vari dettagli della liturgia, elaborano una dottrina religiosa generale sul mondo ultraterreno, sul destino dell'uomo, sul sacro, e così via.

Già parlando dell'*agnihotra* avevamo visto come funziona il meccanismo dell'offerta, come cioè l'umile gesto di versare un cucchiaio di latte sul fuoco permettesse al sole di sorgere ogni mattina. Si è anche chiarito come lo squartamento della vittima animale, una operazione di bassa macelleria, potesse collegarsi con la creazione del mondo. I brahmani moltiplicano queste indicazioni e costruiscono un complesso sistema basato sul principio dell'analogia: «ciò che sta quaggiù (cioè questo mondo e noi stessi) è come ciò che sta lassù (cioè il mondo degli dei e l'aldilà)». In questo modo è facile comprendere perché ciascun gesto rituale pretende di essere compiuto «a immagine di ciò che viene fatto presso gli dei». Dob-

[15] J. Varenne, *Le Tantrisme*, Retz, Paris 1977.

biamo tuttavia sottolineare che per i teologi non si tratta affatto di un semplice riflesso: la Terra non è uno specchio del Cielo. Agli uomini viene proposto un modello, ed essi sono liberi di rifiutarlo o di imitarlo. Allo stesso modo gli dei, come si è già avuto modo di dire, rimangono assoluti padroni del gioco, in quanto possono anche rifiutarsi di esaudire le preghiere. Il re non ha la sicurezza di vincere in battaglia solo perché ha compiuto i riti prescritti. Quindi, contrariamente a quanto affermano alcuni, i riti indiani non rientrano affatto nella sfera della magia. Tutte le preghiere sono espresse all'ottativo[16]: «che io possa ottenere bestiame grazie a questo sacrificio». Il fedele sa bene che i disegni degli dei sono insondabili e perciò può soltanto sperare e avere fede (in sanscrito *śraddhā*, termine che implica la nozione di «fiducia»). Se il risultato è conforme ai suoi desideri conclude che questo avviene per effetto della grazia (*prasāda*) divina.

In un simile contesto il sacro andrà definito come «ciò che appartiene agli dei» e più precisamente «ciò che appartiene al singolo dio». Ma nel sacrificio questa appartenenza divina è la conseguenza (non la causa) del gesto rituale e della parola che l'accompagna. Quando, per esempio, si assegna a Varuṇa o a Indra la piccola coppa e il cibo che essa contiene, questo cibo diventa sacro perché «si crede» che Varuṇa o Indra gradiscano l'offerta. Si tratta dunque di una vera e propria consacrazione: la coppa e la porzione di cibo non avevano alcun valore religioso prima del rito; subito dopo, però, diventano parte di Indra o di Varuṇa e sarebbe un sacrilegio farne un uso diverso dall'offerta. D'altro canto, per un processo inverso, la sacralizzazione di uno spazio o di un oggetto impregna (anche a sua insaputa) chi ne viene a contatto. Si potrebbe quindi essere sacrileghi senza volerlo, ma soprattutto si può beneficiare dell'irradiazione del sacro anche senza averlo particolarmente meritato. In India i fedeli ricercano sistematicamente questo genere di contatti. Ci si batte, tra la folla, per riuscire ad avvicinarsi e toccare la statua consacrata portata in processione. Si crede che procuri beneficio il solo sentir recitare inni o preghiere; si tenta di vedere l'icona, perché questa visione (*darśana*) è una benedizione in se stessa. A un livello più profondo, si insegna che la celebrazione di qualsiasi atto rituale (*karman*) modifica la personalità e, come si è detto, questa nozione si trova alla base della dottrina del *karman*, come causa della trasmigrazione.

Sarebbe facile moltiplicare gli esempi. Il concetto essenziale, comunque, è che tutte queste speculazioni si innestano su una riflessione sui riti e, in particolare, sui più nobili, i sacrifici solenni del tipo *śrauta*. La loro scomparsa dalla comune pratica religiosa non ha affatto causato in India il loro oblio, perché essi sono sopravvissuti nella teologia fondamentale dell'induismo classico.

## III. I SACRAMENTI

La sacralizzazione di un elemento costitutivo dell'universo, allo scopo di consentirgli di svolgere un ruolo benefico nello svolgimento del divenire cosmico, non

[16] J. Varenne, *Grammaire du Sanskrite*, PUF, Paris 1971.

esclude evidentemente l'uomo stesso. Anzi, una simile trasformazione della natura profana dell'individuo è di fondamentale importanza, dato che proprio l'individuo è destinato ad operare in modo essenziale per l'intervento del sacro sulla terra. Per questo l'uomo, fin dal suo concepimento, è inserito in un processo che mira a sottrarlo al mondo profano per introdurlo invece, attraverso riti appropriati, nella sfera del sacro. Così divinizzato, dopo la morte sarà degno di accedere al mondo degli dei e di dimorarvi in loro compagnia fino alla fine dei tempi. Se non venisse «consacrato» al momento opportuno, resterebbe invece nella condizione semianimale assegnatagli dalla natura e sarebbe irrimediabilmente votato a quella che gli indiani chiamano la «seconda morte», cioè alla trasmigrazione. In poche parole, per riprendere la terminologia dei teologi brahmanici, l'essere naturale è soltanto «potenziale» e si «realizza» soltanto attraverso la consacrazione.

I riti che operano questa consacrazione si chiamano, in sanscrito, *samskāra*, un nome che deriva dalla radice *kar*, «fare, agire, compiere un rito», che abbiamo già incontrato nel termine *karman* («atto rituale»). Si può rendere *samskāra* con «sacramento», attribuendo al vocabolo il senso di «atto rituale che introduce al sacro» e facendo riferimento implicito ai sacramenti cristiani che, anch'essi, scandiscono la vita dell'individuo e mirano a «divinizzarlo». Ma in realtà il significato primario di *samskāra* è piuttosto quello di «costruzione». Oltre alla radice *kar*, è presente nella parola anche il prefisso *sam-* (latino *com-*, greco *syn-*), che richiama l'idea di «riunione, completamento, perfezione». Nella prospettiva indiana, infatti, l'universo è costituito di elementi separati, che stanno insieme grazie all'opera degli dei intervenuti «all'origine» per riunirli insieme e per costruire (*sams-kar-*) il mondo. Prima di questa azione divina c'era la dispersione, la disorganizzazione, il caos; dopo di essa si produce la riunione, l'ordine, l'armonia. Il mondo può venire all'essere soltanto attraverso un *samskāra*, e le cose esistono veramente solo perché sono state «costruite»: *samskrtā*. Bisogna notare che con quest'ultimo termine si indica la lingua «perfetta» (*samskrtabhāshā*), quella che è stata «messa in ordine» dagli dei per diventare lo strumento dei testi sacri.

### *I riti dell'infanzia*

La funzione principale del matrimonio è quella di consentire il perpetuarsi della linea dinastica attraverso la procreazione di figli maschi. Questa necessità è importantissima agli occhi degli Indiani e perciò tutte le precauzioni devono essere prese affinché il risultato sia raggiunto nelle migliori condizioni. Per questo la cerimonia si prolunga con tre giorni di digiuno e di astinenza, accompagnati spesso dal voto del silenzio. Si tratta di un vero e proprio sacrificio offerto agli dei della casa, che si conclude con una cerimonia che prevede offerte al focolare domestico e la recita di preghiere. Quando scende la notte (in India l'attività sessuale è proibita durante il giorno), l'uomo procede alla consacrazione del corpo della sua sposa: l'asperge con acqua benedetta, procede a unzioni di burro e di miele e poi soffia nella narice destra della donna, affinché ella possa concepire un figlio maschio.

Tutti questi gesti sono accompagnati da invocazioni agli dei, in particolare ad Agni (protettore della casa), a Savitṛ (il sole reggitore dell'universo) e a Prajāpati (il Creatore). Questo rito si chiama *garbhādhāna*, «installazione dell'embrione».

Da questo momento i due sposi possono coabitare. Quando la donna è sicura di essere incinta (verso il terzo mese), viene celebrata una cerimonia particolare, affinché il feto sia di sesso maschile. Questo rito (chiamato *puṃsavana*, «mascolinizzazione») viene eseguito di notte dal marito ed è in pratica una replica del rito precedente, compresa l'insufflazione nella narice destra della sposa. Questa curiosa pratica rituale si spiega col fatto che, secondo la teoria indiana, il corpo fisico è associato ad un corpo sottile. In quest'ultimo ci sono due canali, che conducono l'energia vitale (analoga al soffio della respirazione) dalla testa fino ai piedi. Le due narici rappresentano le «porte» dei due canali e naturalmente quella destra, giudicata positiva per la sua posizione, è quella in cui va depositata l'offerta[17].

Con il *sīmantonnayana* («divisione della chioma»), che viene celebrato al settimo mese di gravidanza, si comincia il ciclo delle pratiche rituali concernenti il parto. La giovane sposa è vestita a festa, con abiti nuovi, e partecipa ad un *agnihotra* eccezionalmente offerto dal marito, anche se costui non è il capofamiglia. Al mattino il marito cucina per la sua donna e le offre il cibo davanti al focolare domestico. Poi con un pettine separa in due parti i capelli della sposa e li pettina passando lungo la riga mediana uno stelo d'erba consacrata o una spina di porcospino (spesso imbevuta di burro e di miele); nel frattempo continua a recitare delle preghiere. Infine intreccia una collana di frutta e di verdura e gliela pone intorno al collo o sulla testa come una corona. Mentre si alza la musica, il marito versa altre offerte nel focolare e la sposa canta una lieta canzone. È opportuno che il marito le regali qualche oggetto di valore (un gioiello, se possibile) per concludere la cerimonia, che di solito continua con una festa in famiglia. Il rito riguarda naturalmente soprattutto le donne al loro primo parto. La cerimonia cerca di essere quanto mai lieta, ma in realtà testimonia un'inquietudine di fondo: sarà in grado la giovane sposa di portare a termine la gravidanza?

Quando il parto è imminente, una stanza della casa viene preparata con riti particolari, rivolti a eliminare qualsiasi influenza malefica: aspersioni con acqua benedetta, unzioni varie, ecc.; il tutto accompagnato da invocazioni alle divinità familiari. Si sceglie una stanza senza finestre o si tappano ermeticamente quelle esistenti, e si provvede a scaldare la camera quanto più possibile, nel tentativo evidente di riprodurre le condizioni del feto nell'utero. Dappertutto nella casa si sciolgono i nodi, di qualunque genere, e la partoriente viene affidata alle cure delle donne di casa, sotto la direzione della sorella del marito. La nascita di un maschio è annunciata da un allegro frastuono: si percuote ogni sorta di strumento metallico e si distribuiscono doni ai bambini del villaggio. A questo punto il neonato viene presentato al padre, che lo riconosce pubblicamente facendolo sedere sul suo ginocchio destro. Soffia sul figlio pronunciando diverse preghiere, allo scopo di infondergli

[17] Per la descrizione del «corpo sottile» e dei suoi «canali», cfr. J. Varenne, *Aux sources du Yoga*, Ed. Jacqueline Renard, Paris 1989.

una parte della sua stessa vita; infine restituisce il bambino alle donne e offre un *agnihotra* speciale, chiamato *jātakarman*, «rito della nascita».

Al decimo giorno, che generalmente coincide con la purificazione della puerpera, viene imposto il nome al bambino. A questo rito (*nāmadheya*) sono presenti soltanto il padre e la madre, mentre ogni altra persona viene esclusa. Anche il nome è tenuto segreto a tutti, perfino al bambino, che per tutta la sua infanzia sarà chiamato con vezzeggiativi, privi di relazione con il suo vero nome. Le preghiere recitate nel corso del *nāmadheya* mostrano che lo scopo del rito è quello di comunicare al neonato la capacità di recitare, a suo tempo, le formule rituali. Infatti viene invocata la dea della parola, che è la custode dei testi sacri e della saggezza in essi contenuta.

Accenneremo soltanto in breve alle cerimonie che segnano gli «avvenimenti» della prima infanzia. Basterà ricordare la tendenza indiana a sacralizzare il maggior numero possibile di tappe. C'è, per esempio, un rito per il primo taglio dei capelli (le ciocche tagliate vengono sotterrate nella stalla), una cerimonia al momento dello svezzamento, un'altra per il primo dente, un'altra ancora per la foratura dell'orecchio (in India i ragazzi portano regolarmente gli orecchini), e così via. Ciascun rituale termina sempre con una festa familiare e comunitaria. In questo modo, grazie alle offerte fatte agli dei, il ragazzo viene protetto dalle influenze maligne e, nel contempo, viene avvolto in un'atmosfera piacevole e giocosa, che si reputa possa assicurargli un buon esordio per la sua esistenza.

### *L'upanayana*

Quando il ragazzo raggiunge l'età «della ragione», viene introdotto nella comunità dei maschi adulti attraverso un importante sacramento, detto *upanayana*. Il termine è difficile da tradurre, ma evoca l'idea di «guidare, condurre qualcuno verso qualche cosa», dunque di «introdurlo» in un mondo nuovo, di «iniziarlo» a pratiche nuove; e insieme di «presentarlo» ai suoi pari. Si tratta evidentemente di un rito di passaggio, che segna il mutamento fisico al momento della pubertà. Se per qualche motivo la celebrazione risulta impossibile al momento dovuto, una certa tolleranza permette di rimandarla di qualche tempo. Ma non di troppo tempo, poiché l'*upanayana* è un rito che non può essere compiuto sugli adulti. Chi per qualche motivo non l'ha ricevuto viene di fatto escluso dalla comunità alla quale appartiene la sua famiglia (clan, casta, corporazione): non può sposarsi e di conseguenza non può neppure celebrare il culto.

La cerimonia è carica di simboli e i testi vedici si dilungano nelle analisi, ampiamente commentate dai teologi. L'osservatore occidentale, dunque, non può ingannarsi, dal momento che dispone dell'osservazione diretta (nessun indiano, ai giorni nostri, evita di fatto questo sacramento), e inoltre dei testi rituali e delle interpretazioni di questi medesimi testi che risalgono all'epoca vedica (circa 30 secoli fa!).

Il quadro generale è quello di una autentica rinascita: chi ha ricevuto l'*upanayana* porta il nome trasparente di *dvi-ja*, «due volte nato», e i testi vedici dicono

esplicitamente che il celebrante diventa letteralmente «incinto» (*Śatapatha Brāhmana*, 11.5.4) del giovane su cui compie il rito e, nel momento culminante, lo «mette al mondo»[18]. Inoltre alcune delle diverse fasi della cerimonia riproducono i tanti sacramenti minori che il giovane ha ricevuto dopo la nascita.

In teoria l'*upanayana* deve essere celebrato nell'ambito familiare, davanti al focolare domestico, con il padre nel ruolo di iniziatore. Con l'andare del tempo si è però diffusa l'abitudine di far ricorso a un celebrante remunerato, che viene in casa per eseguire la cerimonia a nome del capofamiglia. Alcuni, dal momento che l'*upanayana* coincide con l'epoca dell'apprendistato, affidano il ragazzo al suo futuro maestro, che gli impartisce il sacramento davanti al proprio focolare. In questo caso l'adolescente alloggia stabilmente presso l'istruttore e ritornerà dai suoi familiari soltanto a studi terminati. L'*upanayana* è, in questo caso, sentito come un rito di adozione. Queste diverse possibilità non sono considerate contraddittorie tra loro. Prima di ricevere il sacramento, il ragazzo non era nulla all'interno della sua famiglia: viveva con le donne, nessuno lo conosceva per nome e, come dicono i testi, «si trastullava spensierato, senza nessun dovere». Attraverso l'*upanayana* viene adottato dai maschi adulti, che gli insegneranno le regole di comportamento nel mondo. Lo stesso rito inaugura il suo apprendistato, nel caso in cui il ragazzo venga adottato dal suo istruttore. In ogni caso, comunque, l'adolescente (dopo che il suo nome segreto è stato reso pubblico) viene presentato agli adulti, da loro adottato e in questo modo introdotto in un mondo nuovo per lui. Letteralmente: egli nasce una seconda volta.

All'inizio della cerimonia il giovane viene spogliato dei suoi indumenti e rivestito con una stoffa bianca, senza cuciture (simile alla *toga virilis* dell'antica Roma), che egli si drappeggia intorno al corpo. Secondo i Veda, questa fascia di tessuto rappresenta la placenta ed è il segno che, a partire da questo momento, il ragazzo è un embrione simbolicamente posto all'interno del ventre del suo istruttore. Viene disposto ad oriente del focolare, con il volto verso Ovest, in modo da poter vedere la fiamma. Questo particolare è assai importante: mentre in tutti gli altri riti è obbligatorio rivolgersi a Est, il futuro iniziato, guardando a Ovest, dimostra esplicitamente di non essere ancora degno di compiere i riti. Inoltre, così sistemato al di là del fuoco venerato dal celebrante, appare come un'immagine di culto posta sull'altare. Questo è certamente l'unico momento della sua vita in cui riceverà l'omaggio dovuto alla divinità: come dice ancora il testo vedico già citato, il giovane che sta per ricevere il sacramento appartiene alla stessa «razza di Agni».

Il celebrante compie un certo numero di offerte e poi cinge con una cintura d'erbe intrecciate (*munja*) i fianchi del ragazzo. Secondo alcuni teologi questo è il momento culminante del rito, secondo altri è soltanto l'inizio. Bisogna comunque sottolineare che in molte regioni dell'India moderna l'*upanayana* è detto appunto *munj* (pronuncia popolare del termine sanscrito *munja*) e che, se per qualche grave motivo la cerimonia dovesse essere interrotta a questo punto, il ragazzo verreb-

[18] Cfr., a questo proposito, J. Varenne, *Mythes et Légendes des Brâhmanas*, Gallimard, Paris 1967.

be considerato egualmente iniziato. Se poi appartiene a una casta superiore, riceve in questo momento anche un cordone di fili di cotone che porterà per tutta la vita. Tale cordone viene portato sulla spalla sinistra e scende in diagonale verso l'anca destra attraversando il petto e la schiena. Segnaliamo di passaggio che un confronto con l'Iran preislamico, in cui si celebrava un rito simile (il *naojot*, «nuova nascita»), mostra che il segno di questa nuova nascita era appunto la cintura e non il cordone, che è del tutto assente dal rito iranico. A Roma il celebrante scopriva la spalla destra e ripiegava su quella sinistra un lembo della sua toga; lo stesso si fa con il cordone in India.

L'altro momento fondamentale della cerimonia è quello in cui l'iniziatore appoggia la sua mano sul petto del ragazzo, all'altezza del cuore, e poi la fa scendere fino alla cintura pronunciando invocazioni che consacrano il giovane iniziato alle principali divinità: Bhaga (dio della fortuna), Savitṛ (il sole), Agni (il fuoco), Mitra (il perfetto accordo), Aryaman (la comunità), Indra (il combattimento), ecc. Poi, tenendolo per mano, lo conduce intorno al focolare: «come il sole che gira nel cielo».

A questo punto il nuovo iniziato può deporre nel fuoco la sua prima offerta, un ceppo per alimentare la fiamma. Il gesto viene compiuto in assoluto silenzio. Si tratta evidentemente di un rito preparatorio, perché l'offerta vera e propria deve poter essere consumata dall'uomo. Ponendo il ceppo nel fuoco, il ragazzo diventa suo amico e a sua volta il dio Agni lo adotta: perciò in seguito, dopo l'apprendistato, potrà offrire autentici sacrifici. Contrariamente alle regole, il giovane non pronuncia le formule stabilite, ma è chiaro che questo dipende dal fatto che non le ha ancora imparate. Infatti l'iniziatore si preoccupa di insegnare subito al suo allievo la preghiera più sacra di tutte, quella che dovrà poi ripetere tutti i giorni della sua vita, all'alba, a mezzogiorno e al crepuscolo: la Sāvitrī («solare»), di cui si è già parlato (cfr. p. 41).

Quando infine, per la prima volta nella sua vita, l'iniziato ha recitato questa preghiera davanti al fuoco, la cerimonia si conclude. Comincia a questo punto una festa familiare di cui egli sarà il protagonista. Tuttavia l'istruttore, per ricordargli la miseria della condizione umana e per insegnargli che durante tutto il suo apprendistato dovrà sottomettersi alle sue decisioni, gli dà l'ordine di andare a mendicare il cibo. L'adolescente riceve il bastone e la ciotola (i simboli del mendicante) e obbedisce all'ordine. Si tratta pur sempre di una parte del rito e peraltro il ragazzo non dovrà tornare a mani vuote: gli si consiglia allora di rivolgersi alla madre, alla zia e poi alle vicine, di cui ci si sarà assicurata in precedenza la collaborazione.

Tutto ciò riguarda unicamente i giovani di sesso maschile, e facilmente si comprende perché: in una società di tipo patriarcale ciò che concerne il rituale è appannaggio soltanto dei maschi. Da questo deriva l'importanza della loro consacrazione iniziatica, dalla quale dipende la garanzia della continuità religiosa della stirpe e dell'adempimento, secondo la tradizione familiare, dei doveri del proprio stato. Ma anche le ragazze sono esseri umani ed hanno anch'esse il diritto di «guadagnarsi il cielo». Anch'esse hanno dei doveri da compiere: badare alla casa, cucinare e so-

prattutto mettere al mondo dei figli che perpetueranno la dinastia. Tutto questo sarà compiuto in modo valido soltanto se anche la ragazza verrà consacrata nel momento in cui entra fisicamente nel mondo degli adulti. Per questa ragione nell'Iran preislamico, e ancor oggi tra gli zoroastriani che ne perpetuano la tradizione, viene impartito a tutti i giovani, senza distinzione di sesso, il sacramento del *naojot* («nuova nascita»), che corrisponde perfettamente all'*upanayana* indiano. In India si insegna invece che, per le ragazze, il matrimonio sostituisce l'*upanayana.*

## *Il matrimonio*

Per i motivi appena accennati, il matrimonio (*vivāha*) è dunque un sacramento dagli aspetti assai complessi. Da un lato è una cerimonia che vuole porre sotto il segno del sacro l'unione di due esseri, affinché la sessualità non sia più soltanto una manifestazione naturale, ma l'espressione di un disegno divino (gli dei della famiglia vogliono che la stirpe si perpetui). Ma il matrimonio è anche un'iniziazione, in quanto la fanciulla attraverso la cerimonia diventa donna (sposa, madre, custode del focolare domestico). Nessuna meraviglia, dunque, se durante il rito il marito fungerà da sacerdote e da istruttore: è lui che fornisce le offerte necessarie a consacrare l'unione, ed è ancora lui che ripete per la giovane sposa i medesimi gesti che per lui furono compiuti un tempo, al momento del suo personale *upanayana.*

Tutta la procedura matrimoniale ha inizio quando i testimoni del pretendente si recano dai genitori della fanciulla per ricevere il loro consenso. Le parole pronunciate in questa occasione indicano chiaramente che si tratta di un'alleanza fra le due famiglia, non certo di attrazione fra i due giovani. Quando si è giunti all'accordo, il padre della ragazza annuncia pubblicamente che darà sua figlia al pretendente; seguono offerte agli dei. Dal punto di vista legale il matrimonio è già compiuto. Se il pretendente dovesse morire, la giovane sarebbe comunque una vedova, pur non avendo conosciuto lo sposo. Per ovviare ad una simile eventualità è ormai d'uso comune richiedere il consenso la vigilia del giorno fissato per le nozze, o addirittura il mattino stesso, qualche ora prima della cerimonia «religiosa» propriamente detta. Quando arriva il momento stabilito, la giovane viene lavata dalla madre, dalle sorelle e dalle amiche; indossa vesti nuove e la si adorna con gioielli e ghirlande. Quindi viene posta accanto al focolare che dovrà abbandonare e su di esso viene offerto un sacrificio affinché le divinità della casa la proteggano dalle influenze malefiche. Gli stessi riti sono compiuti nel frattempo nell'abitazione dello sposo, che subito dopo si reca processionalmente (cioè con un gran numero di parenti e amici) fino alla casa della fidanzata.

Qui viene riconosciuto dal padre della ragazza e quindi ritualmente introdotto nella casa e portato davanti al focolare accanto al quale si trova già la fanciulla. Egli le offre vari doni (un abito, dei profumi, un pettine, una cintura, uno specchio), poi le spalma unguento sulle palpebre e le annoda una piccola ghirlanda di fiori attorno al polso destro. Tutti questi gesti sono naturalmente accompagnati da offerte e da invocazioni.

A questo punto lo sposo invita la fanciulla ad alzarsi prendendola per mano. Questo rito (*pāni-grahana*, «presa della mano») è così importante che i teologi affermano che proprio in questo istante si conclude il matrimonio religioso (quello «civile» si era concluso al momento del consenso). Sempre tenendo la sposa per la mano, il marito la fa salire su una pietra posta a nord del focolare e con lei versa una libazione sul fuoco. Le preghiere che vengono recitate in questo momento indicano che la «salita sulla pietra» è un rito di ostentazione: la sposa viene «posta sul trono» davanti a tutti. Poi il marito le fa compiere sette passi verso oriente, in modo che l'impronta dei suoi piedi si imprima sul terreno, e la fa camminare intorno al focolare «come ruota il sole», cioè presentando il fianco destro alla fiamma. Le preghiere recitate al momento dei sette passi (*sapta-pada-karman*) e della circumambulazione del fuoco sono tutte dedicate agli dei cosmici: alle stelle, in particolare alla stella polare, simbolo di fedeltà, al sole, testimone insieme al fuoco di questa fedeltà, alla terra, alle acque e così via.

Ancora un'ultima offerta e poi viene il momento della partenza. Si recitano alcune preghiere particolari affinché gli dei della casa accettino di «liberare» la giovane sposa dai suoi legami familiari e tutti, in questo momento, devono piangere e gridare. Uscendo dalla casa della sua infanzia, la donna si avvicina al veicolo che dovrà portarla via, lo benedice con diverse unzioni (di burro e di miele), e infine vi sale insieme col marito. Questa è l'azione del «portar via in vettura» (*vivāha-karman*), che dà il nome al matrimonio «religioso» (gli altri nomi possono essere, come si è visto, la «presa della mano», *pāni-grahana*, o i «sette passi», *sapta-pada*).

Durante il viaggio gli sposi rivolgono numerose invocazioni alle varie divinità «agresti» (alberi, fiumi, crocevia, ecc.), per prepararsi ai pericoli della strada e per assicurarsi la protezione delle ninfe e dei fauni che popolano il mondo invisibile che circonda gli uomini. In caso di difficoltà sono previsti appositi riti propiziatori, come per esempio alcune speciali preghiere che favoriscono il buon esito del guado di un fiume. Domina sempre l'idea che il corso delle cose è totalmente nelle mani delle «potenze superiori», che bisogna dunque rendere propizie ai nostri progetti.

Quando si arriva alla casa dello sposo si celebra innanzi tutto il rito della soglia. Il fuoco domestico viene eccezionalmente tolto dal focolare e posto davanti alla porta; accanto è distesa una pelle di bufalo. Il marito offre un *agnihotra*, mentre la sposa tiene una mano poggiata sulla sua spalla per concelebrare insieme a lui, un gesto che dovrà ripetere per tutto il tempo in cui il suo sposo sarà il «padrone di casa». Questo rito della soglia consiste nella presentazione della nuova arrivata ad Agni, il «custode della casa». Il dio «riconosce» e «adotta» la giovane donna e questa adozione è simboleggiata da una piccola quantità di miscuglio oblatorio (latte, acqua, miele, burro) che si versa sul capo della sposa e con il quale le si ungono le palpebre e la fronte. Così consacrata, la sposa entra infine nella casa e la festa incomincia.

La sera i due sposi rimangono soli. Stanno silenziosi e immobili fino a quando non si scorge la stella polare. Il marito la indica alla moglie e la donna annuisce pronunciando una formula che ricorda la costanza dell'astro. Insieme pregano per ot-

tenere una discendenza, ma, come già si è detto (cfr. p. 51), devono rimanere casti per tre giorni, cibandosi solo di latte cagliato e cereali. Come accade spesso in India, vi è la tendenza a moltiplicare i riti collaterali e a dare alle feste il maggior splendore possibile. Lo schema tradizionale si è comunque mantenuto inalterato fino ai giorni nostri nei suoi momenti fondamentali: il consenso del padre, le offerte a casa della sposa, la presa della mano, i sette passi, il viaggio processionale, il rito della soglia, la continenza durante i primi tre giorni. Anche in quelle famiglie che maggiormente si sono allontanate, a causa delle condizioni della vita moderna, dalle pratiche religiose, il matrimonio è l'occasione per un ritorno alle origini e per una efficace presa di coscienza della forza delle tradizioni.

### *I funerali*

Come in tutte le religioni tradizionali, i riti funebri sono improntati ad un arcaismo molto pronunciato, che pone soprattutto in evidenza le nozioni di passaggio (partenza per un viaggio nell'aldilà) e di rischio (il decesso mette in azione alcune forze pericolose, da cui i vivi devono proteggersi). Ricordiamo che nell'induismo la cremazione è il metodo più comune per eliminare il cadavere. I testi vedici, tuttavia, accennano anche all'inumazione e all'esposizione (come nell'Iran preislamico, in cui il cadavere veniva abbandonato agli avvoltoi). In India, ai tempi nostri, vengono sepolti soltanto i bambini piccoli, i maestri spirituali (*guru*) e i criminali; nella stragrande maggioranza dei casi i funerali si concludono con l'incinerazione del defunto. Del resto tutti i Trattati rituali che regolano le cerimonie funebri si riferiscono soltanto all'incinerazione.

Se è possibile prevedere l'approssimarsi della morte, il malato viene portato all'esterno della casa, il che risparmia alla famiglia l'incarico di provvedere alla purificazione della camera mortuaria. Allo stesso modo, se qualcuno muore per un incidente, il corpo viene portato a casa, ma rimane esposto sulla soglia. I funerali iniziano immediatamente. Si è pensato che tanta fretta sia dovuta al clima tropicale dell'India, ma la stessa regola vale anche nelle regioni fredde del paese, quali il Kashmir o l'Assam settentrionale. Inoltre i testi vedici sono stati composti in un ambiente climatico che era di certo assai diverso da quello dell'India classica. Più probabilmente, dunque, questa usanza è dovuta ad uno stato d'inquietudine, che è testimoniato anche dalle preghiere recitate nell'occasione. Tutto ciò che ha relazione con la morte e col cadavere è potenzialmente malefico e quindi è opportuno sbarazzarsi quanto prima del corpo del defunto.

Questa inquietudine si riflette anche nelle pratiche rituali, che durante la cerimonia funebre risultano capovolte: il cordone sacrificale viene spostato sulla spalla sinistra, si gira intorno al fuoco presentandogli il fianco sinistro e così via. Si ricordi a questo proposito che nella tradizione indiana la mano destra è quella «nobile» e benefica, mentre la sinistra è destinata a compiti servili, quelli che possono portare disgrazia. La destra è «il lato degli dei», la sinistra quello dei demoni. In questa inversione dei gesti si manifesta inoltre la volontà di «confondere le tracce»,

affinché le forze infernali, sconcertate, non riescano a trovare il modo di intervenire nello svolgimento della cerimonia. Per questa ragione le tracce lasciate dal corteo funebre che si allontana dalla casa vengono accuratamente cancellate. Si vuole evitare che più tardi, nella notte, i demoni possano seguire la pista maledetta. Inoltre, nell'incertezza sulla sorte *post mortem* del defunto appena cremato, bisognerà impedire al suo fantasma (nel caso si tratti di «un'anima in pena») di ritrovare facilmente la strada della sua antica casa terrena.

Subito dopo il decesso, dunque, si sceglie immediatamente il terreno su cui sorgerà il rogo crematorio. Il luogo deve trovarsi al di fuori del villaggio, possibilmente vicino a un corso d'acqua, e non deve essere mai stato usato prima per qualsiasi altro scopo. Vi si traccia innanzi tutto un rettangolo in cui si «lasciano» delle porte, proprio come per l'area sacrificale preparata per i sacrifici solenni (cfr. p. 44). Si tratta infatti di un campo sacro, in cui si accendono i tre fuochi richiesti per ogni cerimonia di tipo *śrauta*. Nel frattempo si lava il cadavere, si rasano accuratamente i capelli e tutti i peli del corpo e si tagliano le unghie. Poi lo si avvolge in un telo di stoffa nuova (oggi è consuetudine usare un panno bianco per gli uomini e uno rosso per le donne).

Il corpo viene quindi deposto su una specie di barella e trasportato a braccia (o sulle spalle) dai membri della famiglia. Dietro al defunto si forma un corteo e l'ultimo della fila è incaricato di cancellarne le tracce (spesso è sufficiente il gesto simbolico di trascinare un ramo d'albero). Una volta giunti al luogo della cremazione, il responsabile dei riti (di norma il figlio del defunto) gira per tre volte intorno al rogo, presentando il fianco sinistro e aspergendo con l'acqua benedetta per allontanare i demoni. Infine il corpo viene posto sul rogo, che è innalzato in mezzo ai fuochi, proprio dove in un sacrificio normale dovrebbe trovarsi l'altare (cfr. p. 44). Sotto il corpo viene distesa una pelle di antilope nera e accanto si pongono gli oggetti che rappresentano l'attività professionale del defunto. Se tali oggetti (per esempio un arco o una spada) possono ferire i vivi (nel caso in cui il fantasma torni ad usarli), si provvede a spezzarli. Se il defunto era un capofamiglia (e quindi un sacerdote), si depongono anche alcuni oggetti rituali di legno o i ciocchi che egli, quando era in vita, aveva preparato per la conservazione del fuoco domestico. Il principio, comune peraltro a quasi tutte le religioni antiche, è che bisogna provvedere il defunto di tutto ciò che potrà essergli necessario ad una eventuale sopravvivenza nell'aldilà. L'induismo, comunque, attribuisce soltanto un valore simbolico a questi oggetti, i quali, infatti, vengono bruciati.

I testi rituali affermano che la vedova deve anch'essa salire sul rogo e distendersi a fianco del marito. Il fratello del defunto (o in genere un maschio della famiglia) deve a questo punto prenderla per mano e invitarla a riprendere il suo posto fra i viventi. Si tratta evidentemente di una sopravvivenza dell'antica pratica del levirato, come dimostra il fatto che la donna viene presa per mano (come nel *pāṇi-grahana* del matrimonio, cfr. p. 57), e come confermano le preghiere pronunciate in quest'occasione. In modo più o meno clandestino il suicidio rituale della sposa si è peraltro perpetuato (anche se in minima misura) fino ai giorni nostri. La donna

che agisce in questo modo viene in seguito venerata come una «santa» (in sanscrito *satī*, da cui l'errore frequente di credere che questo termine indichi il rito stesso).

Si celebra quindi un sacrificio, che comporta l'immolazione di un torello o di un capro e l'offerta di cereali cotti. L'animale viene smembrato e tagliato a pezzi, che vengono poi deposti sul cadavere in modo che ogni parte corrisponda a quella dell'uomo: il cuore in corrispondenza del cuore, i polmoni sul petto, e così via. L'omento serve a coprire il volto dell'uomo e la pelle della vittima ricopre infine il cadavere come un sudario. Prima di accendere il rogo si fanno ancora libazioni sul defunto. Mentre il fuoco brucia sono pronunciate altre preghiere; poi tutti rimangono in silenzio. L'intenzione è quella di un sacrificio solenne, in cui il defunto viene offerto come una vittima (il che spiegherebbe la disposizione delle viscere del capro o del torello). In questo modo il mediatore (Agni, il fuoco) può accompagnare il defunto verso il cielo in cui risiedono gli dei. Il morto di norma vi sarà accolto senza alcuna difficoltà, perché Agni che lo accompagna può testimoniare per lui: il dio ha adottato il defunto nel momento dell'*upanayana* e si è nutrito per anni con le sue offerte. Da questo punto di vista l'induismo è decisamente ottimista intorno alla sorte dell'anima del padre di famiglia scrupoloso dei suoi doveri. Per lui è pronto, senza alcun dubbio, «il mondo del sole, dove brilla la luce che mai si estingue... il cielo dove si ozia a proprio piacimento... il cielo dove tutto è gioia e piacere!» (Rg Veda, 9.113).

Alla fine, quando tutto è compiuto, seguono alcuni riti di purificazione cui devono sottoporsi coloro che hanno assistito alla cerimonia: un bagno, il cambio degli indumenti, l'astensione dal cibo per un periodo proporzionato al grado di pietà della famiglia, la distribuzione di elemosine. In genere le ceneri vengono disperse nel fiume che scorre vicino all'area sacrificale. Talora sono sepolte ai piedi di un albero, in un luogo che deve rimanere segreto. Anticamente si raccoglievano in un'urna alcune delle ossa risparmiate dal fuoco e si sotterravano ritualmente. Tutte queste varianti sono ormai uscite dall'uso, in quanto prevale da molto tempo la consetudine di affidare all'acqua (di preferenza un fiume) ciò che è stato bruciato. Tutti gli indiani, come è noto, sperano di morire a Benares, perché le loro ceneri possano venir disperse nel Gange, in un punto (*tīrtha*) che è ritenuto particolarmente sacro.

### IV. LA RELIGIONE PERSONALE

I sacrifici solenni descritti negli Śrauta-Sūtra (vedi sopra, pp. 42ss.) e i sacramenti (pp. 50ss.) non esauriscono però il vasto campo della pratica religiosa. In primo luogo perché essi riguardano un numero limitato di persone, i capifamiglia, gli unici abilitati alla presentazione delle offerte ad Agni, il mediatore d'obbligo fra gli uomini e gli dei. Anche aggiungendo le loro mogli e i parenti (figli e cugini) che possono, occasionalmente e temporaneamente, sostituirli nel loro ufficio, ci si renderà conto che la maggior parte dei membri della famiglia rimane del tutto esclusa da

qualsiasi partecipazione al culto. È quindi facile comprendere come mai molti ricerchino per proprio conto un contatto diretto col sacro. In ogni epoca, del resto, nell'ambito della tradizione indiana, sono esistite alcune pratiche devozionali, poste di fatto ai margini della grande liturgia ma tuttavia tenute in grande considerazione. I Veda accennano a queste manifestazioni di pietà individuale senza scendere in particolari; invece i grandi testi dell'induismo classico, come le Epopee (Mahābhārata e Rāmāyaṇa), i Purāṇa, i Tantra, gli Āgama, ecc., ne illustrano dettagliatamente lo svolgimento.

Questi ricchissimi poemi didascalici non sono considerati dagli indiani una diretta emanazione della divinità (a differenza dei Veda, l'unico testo che merita il nome di «rivelazione», *Śruti*), ma sono tuttavia degni di venerazione in quanto conservano la «memoria» (*Smṛti*) delle tradizioni ancestrali. Per questo le manifestazioni della vita religiosa possono essere *śrauta* (se rientrano nei Veda), oppure *smārta* (se sono garantite dai testi della *Smṛti*). La devozione a Kṛṣṇa, per esempio, è di tipo *smārta*, in quanto è descritta nella Bhagavad-Gītā, che è un episodio del Mahābhārata. Egualmente al tipo *smārta* va ascritto il culto del *liṅga* (il «segno» di Śiva), che è regolato da numerosi Purāṇa.

I teologi indiani, naturalmente, si sono a lungo interrogati sul valore dei riti assenti dai Veda, di fronte ai quali si trovano evidentemente a disagio. A tali riti mancano infatti le due caratteristiche essenziali della religione «normale» (quella fondata sui Veda, che insegna la norma universale, il *dharma*): il peso preponderante attribuito alla famiglia e il necessario passaggio attraverso il fuoco mediatore, Agni. Colui che rivolge la sua preghiera a Kṛṣṇa, infatti, lo fa direttamente e personalmente, senza passare attraverso alcun intermediario. Non ha bisogno del capofamiglia per presentare l'offerta e, trattandosi di un'offerta del tutto spirituale, non ha neppure bisogno di bruciarla nel fuoco. Anche il culto del *liṅga* riguarda unicamente colui che lo celebra, e le unzioni di burro previste dal rituale non sono versate sul focolare, ma si fanno direttamente sull'immagine.

In un diverso contesto religioso, probabilmente, un contrasto del genere non avrebbe potuto portare ad un conflitto tale da provocare uno scisma. In India, invece, avvenne proprio questo quando il Buddha predicò la sua dottrina, che venne giudicata incompatibile con la tradizione. Coloro che aderivano alla nuova dottrina, considerati nel loro villaggio come degli scismatici, si scomunicavano in qualche modo da soli e diventavano gli adepti di una nuova religione, del tutto estranea all'induismo. Il devoto di Kṛṣṇa, invece, intende restare fedele agli insegnamenti dei Veda. Le sue preghiere non si sostituiscono a quelle che il capofamiglia pronuncia celebrando l'*agnihotra*: semplicemente vi si aggiungono. Perciò i teologi possono accettarle senza alcuna difficoltà, considerandole «supererogatorie». E lo stesso capofamiglia, se lo desidera, può praticarle personalmente, purché in aggiunta ai suoi doveri rituali, non in sostituzione. In particolare vi hanno libero accesso tutti gli altri membri della famiglia, uomini e donne, anche se in teoria l'*agnihotra* è sufficiente a diffondere le grazie divine sull'intera famiglia. L'assenza del mediatore è invece più difficile da comprendere e da giustificare. Generalmente i

teologi eludono semplicemente il problema. Tra essi coloro che maggiormente curano la coerenza del loro insegnamento spiegano che la persona umana è «abitata» da un fuoco interiore che è venuto ad insediarsi nell'intimo di ciascun essere al momento del sacramento iniziatico (l'*upanayana* per i ragazzi e il matrimonio per le ragazze). Da quel momento la preghiera privata trova la sua piena legittimità, in quanto si tratta di un'offerta consumata da quell'Agni che brilla nell'intimo di ciascuno. Si dice anche che, grazie alla meditazione profonda (di tipo Yoga, per esempio), è possibile «vedere» questa fiamma, «annidata» (poiché viene paragonata a un uccello) nella «caverna del cuore». I testi che collegano la *Śruti* e la *Smṛti* amano evocare questa immagine: nelle Upaniṣad, nella Bhagavad-Gītā e, naturalmente, nei Purāṇa si possono incontrare parecchi riferimenti a questo *antar-agni* («fuoco interiore» o «Agni di dentro»), qualificato come testimone (*sākśín*), come guida (*vahni*), come signore (*īśvara*), ecc.

## *I riti quotidiani*

Un esempio significativo delle giustificazioni fornite da questa teologia è dato dal rituale che accompagna l'assunzione del cibo. Nessun indiano accetterebbe di mangiare senza che una cerimonia abbia consacrato il piatto che gli viene servito e la sua stessa persona. Per questo deve sottoporsi a un'etichetta (*bhojana-vidhi*, «regole riguardanti l'atto di mangiare»), che trasforma il pasto in un sacrificio. Le pietanze infatti sono in realtà delle offerte dedicate agli dei personali del commensale, offerte consumate dal fuoco interiore che le trasporta in cielo, dimora delle divinità. È necessario perciò che il convitato si purifichi (lavandosi le mani e i piedi) e pronunci le formule prescritte per indicare a quale delle tante divinità va dedicato il cibo che sta per assumere. Poi deve bere un sorso d'acqua, per «avvolgere» le pietanze divenute ormai offerte; beve ancora al termine del pasto e infine si lava nuovamente pronunciando alcune preghiere che annunciano la fine del sacrificio[19].

Un pasto celebrato in queste condizioni è evidentemente una attività solitaria che esclude ogni conversazione, in quanto chi compie un rito deve essere tutto preso dalle sue azioni. In India, infatti, si mangia in assoluto silenzio, in posti separati e il più rapidamente possibile: non esiste alcuna convivialità. L'equivalente dei nostri banchetti si può trovare soltanto in alcune riunioni informali, in cui si possono sgranocchiare dolci e bere alcool, tè o caffè, ma che non sono propriamente considerati dei pasti. Tali riunioni si svolgono quasi sempre di notte, dunque fuori del tempo normalmente dedicato alla vita religiosa. Notiamo infine che i riti in questione non sono propriamente degli atti di ringraziamento rivolti agli dei, né preghiere «per coloro che hanno fame», o qualcosa di simile. L'unico scopo delle invocazioni e delle preghiere è quello di consacrare gli alimenti per trasformarli in offerte propiziatorie («Fate che questo cibo non mi faccia male! Ve lo offro in sacrificio»): il cerimoniale del pasto, come si è già detto, riguarda unicamente colui

[19] Il rituale dell'assunzione del cibo è descritto nella *Mahā-Nārāyana Upaniṣad* (trad. J. Varenne), De Boccard, Paris 1962.

che lo compie. Lo stesso si deve dire di un altro rito quotidiano, chiamato *saṃdhyā* («congiunzione»), perché viene celebrato nei tre «momenti di passaggio» della giornata, all'alba, al mezzogiorno e al crepuscolo. La struttura di questo rito è la stessa dell'*agnihotra*. Il fedele si prepara mediante abluzioni e unzioni varie su diverse parti del corpo (fronte, petto e braccia) e «saluta il sole» (*Sūrya-namaskāra*) al suo primo apparire. Gli stessi gesti vengono poi ripetuti a metà della giornata e al cader della sera. Uno dei momenti più importanti di questo rito è la recita della preghiera solare (*sāvitrī*: cfr. più sopra, p. 41), quella che era stata insegnata al ragazzo al momento del suo sacramento iniziatico (*upanayana*). Se vuole, il fedele può ripetere questa preghiera più volte a bassa voce (o mentalmente) prima che il sole sorga, oppure a voce alta quando la luce si diffonde; lo stesso può fare, nell'ordine inverso, alla sera. Aggiungiamo che il rito della *saṃdhyā* è accompagnato da alcune pause di meditazione, ritmate da «sospensioni del respiro» (*prāṇāyāma*), ossia da rallentamenti volontari della respirazione. Pratiche di questo genere, come è noto, hanno un ruolo importante nello Yoga classico, che peraltro raccomanda esplicitamente di celebrare i tre *saṃdhyā* quotidiani. Si manifesta qui una coincidenza interessante che, soprattutto, dimostra chiaramente come anche questa cerimonia solare sia, come quella del pasto, una pratica devozionale del tutto «solitaria».

Questa tendenza a privilegiare ciò che viene compiuto dal singolo, agendo quasi in segreto, è del resto un tratto tipico e costante dell'induismo. Gli uomini di casta elevata, per esempio, devono recitare lunghi passi dei Veda in vari momenti dell'anno (alcuni lo fanno addirittura tutti i giorni), allo scopo di perpetuare la tradizione orale e di sacralizzare la parola (la facoltà di parlare) del recitante. Ma queste recitazioni rituali devono essere fatte «in solitudine», o al massimo tra pochi intimi (rito dello *svādhyāya*). Qualcosa di analogo avviene a proposito della recitazione del rosario, composto di 108 grani, ciascuno dei quali corrisponde all'invocazione di uno dei nomi della divinità prescelta (*iṣṭadevatā*) dal fedele. Anche in questo caso si tratta di un rito strettamente personale, compiuto quotidianamente nel segreto della propria stanza, davanti ad una immagine del dio (o della dea). Non è prevista, insomma, la recitazione collettiva del rosario, come avviene invece in altre religioni. I teologi, infine, insegnano che la preghiera detta a bassa voce ha maggior valore di quella detta a voce alta e che la migliore di tutte è la preghiera silenziosa, «mentale» (*manasā*). Quest'ultima, evidentemente, non può che essere strettamente personale.

## *I riti pubblici*

Esistono tuttavia alcune cerimonie religiose che si svolgono al di fuori della casa, in pubblico. Alludiamo in primo luogo alle offerte portate al tempio in occasioni particolari (cfr. più sopra p. 32). L'iniziativa, in questo caso, è del tutto personale, in quanto è il singolo individuo che decide per suo conto di sacrificare una parte dei propri beni per uno scopo che riguarda soltanto lui. Niente lo costringe a di-

chiarare in pubblico l'intenzione per cui celebra il sacrificio; gli basterà formulare *in pectore* la sua preghiera e questa verrà comunque presa in considerazione dal mediatore che abita nel suo cuore (cfr. p. 62). Ma naturalmente nel villaggio o nel quartiere tutto viene immediatamente risaputo e non avrebbe senso, per esempio, nascondere che l'offerta al santuario ha lo scopo di ottenere la guarigione di un bimbo ammalato. E poiché ciò che avanza sarà in ogni caso distribuito a coloro che assistono al sacrificio come semplici spettatori, tanto vale invitarli subito ad associarsi alle preghiere. La richiesta di una cerimonia al tempio è quindi quasi sempre pubblica (e spesso ostentata) e il trasporto delle provviste che serviranno per l'offerta avviene in forma processionale, tra musiche e canti. Si tratta al tempo stesso di una pia devozione e di una festa, un'occasione di incontro per la comunità del villaggio o della corporazione. Naturalmente è anche un modo per rafforzare la propria notorietà e il proprio prestigio.

Queste offerte occasionali fanno parte di quelle pratiche devote che i teologi chiamano *vrata* («voti»). Lo scopo è quello di ottenere dagli dei una grazia eccezionale e la richiesta, secondo gli insegnamenti, va fatta in una particolare cornice rituale che comporta non soltanto la rinuncia a una parte dei propri beni (come in qualsiasi tipo di sacrificio, *śrauta* o *smārta*), ma anche alcuni esercizi di mortificazione. Il più comune è il digiuno (un giorno, tre giorni, una settimana), che va osservato in pubblico (nel tempio, sulla piazza del villaggio o nel cortile di casa). Poiché in questo modo viene a conoscenza di tutti, si può dire che questo digiuno non riguarda soltanto chi lo compie, ma anche tutti i suoi familiari e in qualche misura l'intera comunità, che si trova perciò «separata dal sacro». La sofferenza del singolo riconcilia lui stesso e l'intero gruppo con gli dei, placando la loro ira. Per questo al termine della penitenza viene celebrata una grande festa di riconciliazione.

Oltre ai voti di espiazione, ci sono quelli che hanno come scopo l'ottenimento di grazie particolari. Il digiuno ha allora il valore di un sacrificio e perciò viene accompagnato da doni (animali, terreni, somme di denaro, ecc.). Tutte queste offerte sono destinate ad opere pie (come la costruzione di un nuovo santuario, la manutenzione dei templi, l'apertura di una scuola vedica), oppure a lavori di pubblica utilità (come lo scavo di un pozzo, la costruzione di un ostello per i pellegrini, la pavimentazione di una strada). Ciò che conta è che l'offerta sia compiuta in un corretto quadro rituale, sia cioè associata ad una celebrazione al tempio oppure a un sacrificio di tipo *śrauta*. In questo caso rimangono però essenziali il digiuno dell'offerente e i doni da lui destinati alla comunità. In realtà tutti gli sforzi sono concentrati affinché tali voti siano frequenti e siano sontuosi. La letteratura abbonda di racconti che celebrano la santità di personaggi che si sono spogliati di tutto per piacere agli dei e, contemporaneamente, per... arricchire il villaggio! Santità a volte «folle» davvero, per l'ampiezza e la natura delle donazioni: da qui la preoccupazione e l'ostilità frequenti della famiglia di colui che, vittima di sacerdoti troppo avidi, corre il rischio di dilapidare il suo patrimonio.

Un'altra forma, molto popolare, di voto (*vrata*) è il pellegrinaggio: si tratta di compiere un viaggio fino a un luogo considerato sacro e poi di ritornare a casa. Bi-

sogna infatti distinguere il pellegrinaggio sia dalle visite periodiche compiute ad un vicino santuario sia dalla partenza definitiva per qualche luogo in cui ci si ritira per sempre. Il pellegrinaggio, insomma, per essere tale, deve essere un vero e proprio viaggio, di andata e ritorno. Ciò comporta, evidentemente, una frattura con la vita ordinaria: l'abbandono temporaneo delle proprie occupazioni e dei propri familiari se, come avviene di solito, si parte da soli.

La decisione di partire è pubblica. Se ne discute in famiglia e si chiede una sorta di congedo alla corporazione alla quale si appartiene, o addirittura al capo del villaggio. Solo dopo aver dimostrato di aver provveduto alla protezione e alla sussistenza dei propri familiari, si riceve una solenne autorizzazione a partire. Di solito, del resto, i parenti sono ben felici che un loro caro vada a visitare un luogo sacro. Gli si chiede di pregare per tutti e ci si attende che egli porti al ritorno qualche ricordo di laggiù: un po' di terra, una giara d'acqua, ecc. Qualche volta si parte in parecchi e in questi casi il pellegrinaggio assomiglia all'invio di una delegazione. Si può anche partire con l'intera famiglia, ma questa soluzione non è molto apprezzata perché evidentemente la cura dei figli e le inevitabili discussioni rischiano di disturbare la concentrazione mentale del pellegrino. Egli, di norma, deve pensare soltanto al suo cammino, ritmato da canti e da invocazioni, e alla divinità presso la quale si sta recando.

Il pellegrinaggio è in realtà una sacralizzazione: della persona che lo compie, del percorso, del tempo del viaggio e così via. Se, per esempio, un incidente qualsiasi o addirittura la morte impediscono di giungere davvero al santuario, il pellegrinaggio viene considerato egualmente compiuto e si ritiene che la santificazione del pellegrino sia comunque avvenuta. Si fa di tutto, ad ogni modo, affinché lo scopo del viaggio sia raggiunto. Spesso si trasportano gli ammalati in barella o su appositi carri, e la letteratura è piena di leggende in cui sono celebrati figli amorevoli che portano con sé nel pellegrinaggio anche i vecchi genitori invalidi.

Fra i luoghi sacri più frequentati, occupano un posto a parte quelli che i testi sacri tradizionali chiamano *tīrtha*, parola sanscrita che significa «modo di passare», e in particolare «passaggio di un fiume», «guado». Il *tīrtha* però, nella pratica, non è un guado, ma una «spiaggia», una «riva», un luogo in cui è possibile fare un bagno, dal momento che appunto il bagno rituale è il vero scopo del pellegrinaggio. Il più celebre di questi *tīrtha* è naturalmente Benares, dove folle enormi di pellegrini si accalcano in ogni momento dell'anno. Il greto del Gange è stato attrezzato grazie alle donazioni votive: sono state costruite ampie scalinate (*ghāṭ* in hindi) che permettono un comodo accesso all'acqua. Giunti dunque al termine del loro viaggio, i pellegrini fanno un bagno votivo e indossano abiti nuovi, recitando invocazioni varie. È consentito ripetere la cerimonia parecchie volte.

A Benares è inoltre raccomandato un percorso particolare, accuratamente segnalato, che consente la visita a numerosi santuari. Si tratta di una sorta di «pellegrinaggio nel pellegrinaggio», da cui ci si attendono grazie supplementari. Quando alla fine i pellegrini arrivano ai *ghāṭ*, vengono accolti da un nugolo di liturgisti, i quali cercano di convincerli che il bagno fatto da soli non è sufficiente, che biso-

gna aggiungere delle *pūjā* (cfr. p. 31) e degli *agnihotra*, e che comunque tutti questi servizi vanno pagati. Il mercanteggiamento è deplorato da tutti, ma risulta inevitabile, così come gli alterchi e le percosse. I fedeli prendono le cose come vengono, persuasi come sono che la benedizione di bagnarsi a Benares valga qualsiasi sacrificio.

Oltre a Benares, ci sono in India una quantità incalcolabile di *tīrtha* (secondo alcuni elenchi parecchie decine di migliaia). I più apprezzati sono quelli che si trovano sui grandi fiumi (Gange, Yamunā, Godavarī e Narmadā), ma anche alcuni modesti torrentelli potrebbero averne parecchi. Non è possibile, comunque, stabilire l'origine di questi *tīrtha*, o determinare per quale motivo una spiaggia è sacra e quell'altra no. Se si interrogano i custodi del santuario, costoro fanno in genere riferimento a un mito o ad una leggenda: qui è apparso Viṣṇu, oppure un'altra divinità; qui ha meditato un sant'uomo; qui una particolare configurazione della riva o qualche irregolarità del terreno rappresenta il segno di una ierofania. Molte di queste leggende sono contenute in alcuni antichi poemi (*mahātmya*, «celebrazione»), confluiti in parte nei Purāna o nelle Epopee. Ciò che conta, comunque, è che nessuno può decidere dove sarà posto un *tīrtha*. Dire che l'origine di questi luoghi santi è mitica e leggendaria equivale a riconoscere che essi sono il segno di una manifestazione del sacro. È appunto così, del resto, che gli indiani li considerano. In modo del tutto particolare sono poi venerate le sorgenti, le confluenze (*samgāma*) e le foci. Ben nota è la straordinaria popolarità di cui gode il *tīrtha* situato presso la moderna Allahabad (anticamente Prayāga). In quel punto si mescolano le acque del Gange, dello Yamunā e, si dice, dello Sarasvatī (che peraltro è invisibile); in quel luogo ogni dodici anni la festa della Kumbha-Melā riunisce milioni di fedeli convenuti da tutta l'India.

Un altro tipo di pellegrinaggio è quello che porta i devoti fino a un luogo in cui sia possibile vedere un oggetto sacro. In India, come è noto, la visione (*darśana*, cfr. p. 50) di qualche cosa (o di un essere) in cui si sia manifestata la potenza divina è di per se stessa santificante. Per questo si affrontano lunghissimi viaggi per contemplare le pietre su cui pare di poter distinguere l'orma dei piedi di Viṣṇu; o i giardini in cui, secondo la leggenda, Kṛṣṇa adolescente ha custodito il gregge del padre adottivo; o la spiaggia su cui sorgeva una città mitica inghiottita dal mare, presso il capo Cormorin (in realtà, Kumarī, «la vergine»), la punta estrema di quella specie di Terra Santa che è l'India; o le montagne in cui risiedono la dea Annapūrnā («dispensatrice di cibo») o la dea Nandadevī («datrice di gioia»), e così via.

Ma l'oggetto sacro per eccellenza è una pietra conica (talora ottagonale), eretta su uno zoccolo: si tratta del segno (*liṅga*) di Śiva. Il *liṅga* può essere «naturale», quando se ne riconosce la forma in una roccia, oppure «artificiale», quando viene «fatto» da un artigiano. Quest'ultimo caso è di gran lunga il più frequente e presuppone che il pellegrinaggio abbia come sua meta un santuario (e non già un luogo naturale) in cui si ritiene, per ragioni storiche o leggendarie, che il segno di Śiva abbia qualcosa di miracoloso. Ricordiamo che il *liṅga* è palesemente un fallo e che quasi sempre nello zoccolo è intagliata una vulva (*yoni*), cosicché il *liṅga*-fallo sem-

bra esservi confitto. Tutto l'insieme costituisce evidentemente il simbolo della potenza generativa di Śiva e della sua paredra Pārvatī (o, come anche si dice, di Mahādeva, «il grande dio», e di Devī, «la dea»). Per questo sono numerose le donne che si recano a venerare il *liṅga* per poter offrire molti figli al marito e numerosi sono anche i capifamiglia che vengono a pregare affinché la stirpe abbia a perpetuarsi. Ricordiamo a questo proposito che, come già si è detto (cfr. p. 43), gli induisti non sono affatto idolatri: i *liṅga* vengono venerati soltanto a partire dal momento in cui sono stati consacrati e dal momento in cui la divinità ha accettato di venire a risiedervi.

I *liṅga* più celebri, peraltro, sono quelli di origine naturale. Essi attirano grandi folle di pellegrini, senza dubbio perché il loro carattere miracoloso è immediatamente percepibile. Citiamo come esempio la grotta di Amarnāth, sull'Himalaya, nel Kashmir, a un'altezza di oltre 4000 metri, che contiene un'enorme stalagmite di ghiaccio formatasi per il congelamento delle gocce che cadono dal soffitto. Il pellegrinaggio in questa località, che è particolarmente difficile (e possibile soltanto d'estate), è tenuto in altissima considerazione. A Gokarna (non lontano da Goa) due rocce che assomigliano alle orecchie (*karna*) di una mucca (*go*) costituiscono, secondo la leggenda, l'unica evidenza di un *liṅga* a forma di mucca che sarebbe sepolto in quel luogo. A Kedārnāth (Himalaya) due ciottoli arrotondati simboleggiano i testicoli del dio; a Udaīpur si mostra un crepaccio da cui apparve una volta un *liṅga* (e naturalmente si spera che tale apparizione abbia a ripetersi).

Una menzione particolare meritano i cinque *liṅga* venerati nella forma dei cinque elementi cosmici: a Kānchī (Tamil-Nād) si venera la terra (*Prithivī-liṅga*), a Shrirangam l'acqua (*Apasa-liṅga*), a Tiruvannamalaī il fuoco (*Tejo-liṅga*), a Kālahastī (Andhra-Pradesh) l'aria (*Vāyu-liṅga*), a Chidambaram (Tamil-Nād) lo spazio. Questi due ultimi *liṅga* sono, ovviamente, invisibili. È importante notare che i pellegrini che si recano in questi santuari del Sud sono preparati a vedere qualcosa di diverso dalla solita pietra conica: si prosternano davanti a un po' di terra o un po' d'acqua contenute in un vaso, davanti a un fuoco che brilla nel tempio, oaddirittura davanti al nulla. Ma quell'altare vuoto costituisce, per chi ha fede, un segno (*liṅga*) di Śiva altrettanto esplicito della fiamma, dell'acqua e della terra. Si tratta della prova decisiva che, nel culto del *liṅga*, ciò che viene venerato non è l'oggetto concreto, naturale o artificiale che sia, ma la manifestazione della potenza divina, dispensatrice della grazia della fecondità.

Per concludere con i riti pubblici è necessario accennare alle feste stagionali, che in India sono assai numerose. Si tratta di occasioni per incontri comunitari, sia a livello di villaggio (festa della mietitura, festa dei serpenti, ecc.), sia a livello familiare (festa dei fratelli, delle sorelle, ecc.), sia soprattutto a livello «nazionale» (in onore delle divinità maggiori: Ganeśā, Durgā, Śiva, Kṛṣṇa, ecc.). Se si aggiungono le feste che celebrano avvenimenti mitici (come la discesa del Gange sulla terra) o leggendari (la vittoria di Durgā sul demone dalla testa di bufalo), si ottiene un calendario impressionante per la sua ricchezza, tanto più che bisogna anche aggiungere tutte le cerimonie che celebrano i solstizi, gli equinozi, le stagioni, i segni zodia-

cali, ecc. Citiamo soltanto le più importanti tra queste feste. *Holī* (febbraio-marzo), che corrisponde al nostro martedì grasso, è una festa primaverile dagli aspetti carnevaleschi ed erotici piuttosto marcati; *Dīvalī* (ottobre-novembre) celebra insieme la fine dei lavori campestri e l'inizio dell'inverno: si cerca di contrastare l'avanzata delle tenebre accendendo luci dappertutto, in particolare su candelieri di bronzo a forma di albero; *Dasserā*, all'equinozio d'autunno, ricorda la vittoria di Rāma sul demone Ravaṇa: in quest'occasione si bruciano le immagini dell'avversario e dei suoi accoliti e nei templi si recita per intero o in parte il Rāmāyaṇa; *Ganeśa-Chaturtī* (settembre) celebra il dio dalla testa di elefante: ogni villaggio e ogni quartiere prepara maschere del dio modellate nella creta o di cartapesta; tali maschere rimangono esposte alla venerazione per una decina di giorni e infine vengono portate in processione fino al fiume e qui abbandonate alle acque.

Tutte queste festività mobilitano folle considerevoli e sono accompagnate da canti, danze, rappresentazioni teatrali, letture pubbliche di testi sacri, momenti di preghiera accompagnati da predicazioni (*kīrtana*, «prediche»; *bhajana*, «adorazione»). Queste feste in cui la comunità si raduna sono occasioni privilegiate per l'insegnamento religioso fondamentale. Come si sa, al tempo della lotta per l'indipendenza indiana, gli agitatori nazionalisti hanno opportunamente sfruttato le riunioni di questo genere per diffondere la loro «buona parola» in un contesto religioso in cui gli Inglesi non amavano intervenire.

Non dimentichiamo però che le feste mirano a sacralizzare non soltanto un momento particolare del tempo, ma in primo luogo l'individuo che vi partecipa. Per questo tutte le feste sono precedute da esercizi di devozione compiuti a casa propria: digiuni, notti di preghiera, *pūjā*, offerte e donazioni, ecc. Il mattino della festa si fa un bagno, ci si profuma, si indossano abiti nuovi, si fanno elemosine; tutto concorre a dare la sensazione che si tratta di un incontro con il divino e in particolare con la specifica divinità alla quale la cerimonia è dedicata. I cortei per le strade, il frastuono sempre più alto, le spese insolite (per l'acquisto di torte, dolciumi, collane) e infine un vero e proprio impegno fisico costituiscono una sorta di sacrificio di se stessi. Tutto ciò viene vissuto dagli Indiani come una serie di atti quasi automatici e dà un tono particolare alle festività, fatte al tempo stesso di esultanza popolare e di fervente devozione. Devozione che talora rasenta la follia: a Puri (Orissa) alcuni arrivavano a gettarsi sotto le ruote del carro che portava in processione l'immagine di Kṛṣṇa (in quanto Jagannātha). Si tratta evidentemente di casi estremi ed eccezionali, ma è pur vero che il frastuono, le musiche e la calca straordinaria contribuiscono a produrre uno stato di esaltazione che dà la sensazione di comunicare direttamente con il sacro.

## V. LA STRUTTURA DEL DIVINO

Da quanto abbiamo detto finora a proposito dei riti messi in opera per stabilire una comunicazione con il sacro, emerge con tutta evidenza che gli induisti con-

siderano sempre il sacro più o meno «personalizzato», cioè in qualche modo «incarnato *in divinis*», sotto la forma di dei e di dee. Queste divinità, alle quali si possono rivolgere preghiere, sono a loro volta in grado di rispondere dispensando grazie. Occorre tuttavia intenderci sul significato della parola «personalizzazione». Gli storici occidentali delle religioni, soprattutto al tempo di Max Müller (1823-1900) e di James G. Frazer (1854-1941), tendevano a evidenziare l'aspetto «naturale» o «cosmico» delle divinità indiane, favoriti dal fatto che Agni, per esempio, è al tempo stesso il nome di un dio e il termine che indica «il fuoco», anche nella sua forma profana. Sūrya, allo stesso modo, è indifferentemente il nome del sole e il nome del dio indiano corrispondente ad Apollo; e infine col loro nome comune si venerano le acque (*apas*) e così il cielo (*dyaus*), la terra (*prithvī*) e così via. L'elenco ad ogni modo non è poi così lungo: si tratta al massimo di una decina di nomi su parecchie centinaia. È lecito, allora, costruire una teoria generale su una percentuale tanto esigua? Si consideri inoltre che, a parte Agni e Sūrya, si tratta di divinità minori, raramente citate nei Veda e prive di importanti santuari. Le divinità maggiori, invece, come Indra, Varuna, Mitra, Rudra, Viṣṇu, Śiva e tante altre, non si possono di certo ridurre a una funzione cosmica, per quanto importante essa sia. E infine, ma soprattutto, il devoto che si rivolge ad Agni (o a Sūrya) è perfettamente consapevole che la sua preghiera è dedicata al «reggitore» del fuoco (o del sole), cioè alla figura divina che «in principio» ebbe l'incarico di far bruciare il fuoco (o di far risplendere il sole). L'induismo, insomma, è un politeismo, non un panteismo.

### *Il ritmo ternario*

Gli dei sono molto numerosi, ma ciò non significa che essi costituiscano una folla indistinta. Nel rituale, è vero, sono previste invocazioni a «tutti gli dei» (*Viśve Devās*), ma esse rispondono semplicemente alla preoccupazione, apertamente dichiarata, di dimenticare per distrazione o per ignoranza qualche divinità importante, che potrebbe perciò aversene a male. Dapprima vengono nominati solennemente gli dei ai quali il sacrificio è offerto, poi la preghiera viene estesa alle potenze cosmiche e ai loro reggitori (Agni, Sūrya, Apas, ecc.); si conclude con la formula riferita ai *Viśve Devās*: «e inoltre tutti gli dei, tanti che non è possibile nominarli tutti». Si tratta perciò, se così si può dire, di un «eccetera liturgico». Vengono alla mente gli Ateniesi che stupirono San Paolo per i loro altari «al dio sconosciuto». L'idea di fondo è probabilmente la stessa, cioè il timore di misconoscere un personaggio divino che, per definizione, deve essere potente e che quindi potrebbe eventualmente risultare pericoloso. Da questa medesima idea deriva quella che potremmo chiamare «l'ospitalità teologica» degli Indiani, che sono sempre pronti ad accogliere nel loro pantheon le divinità di altri popoli. Non si tratta naturalmente di «tolleranza religiosa» (una nozione moderna e occidentale), bensì della struttura fondamentale del politeismo, per cui il cielo deve essere popolato quanto la terra.

La comunità degli dei, immaginata come una specie di nazione ideale che riu-

nisce famiglie e clan, si divide dapprima in tre grandi gruppi, secondo il ritmo ternario che predomina in tutti i settori della civiltà indiana. G. Dumézil (1898-1987) ha dimostrato che questa tripartizione è fondamentale in tutto il mondo indoeuropeo[20] (si pensi alla Triade capitolina, analoga alla *Trimūrti* indiana) e corrisponde in particolare alla tripartizione della società umana. La cosa è particolarmente evidente in India dove, secondo le norme dettate dai testi (Veda, Leggi di Manu, Purāna, ecc.), il corpo sociale è suddiviso in tre gruppi, che corrispondono a tre distinte funzioni (*varna*): produzione, attività militare, sacerdozio. Come nel caso dei tre Ordini medievali (clero, nobiltà, terzo stato), la società indiana si divide effettivamente in *brāhmanā* (cui sono affidati la custodia della tradizione, l'insegnamento e la giustizia), *ksatriya* (potere esecutivo, attività guerriera e di ordine pubblico) e *vaisya* (artigiani, contadini e commercianti). In seguito questo sistema subì una evoluzione che portò il terzo stato (*vaisya*) a moltiplicarsi in un gran numero di caste, corrispondenti soprattutto ai diversi mestieri (ma anche ad etnie, a sette, ecc.). Ma la tripartizione fondamentale rimane comunque invariata, dal momento che tutte queste caste corporative si riassumono e in qualche modo si unificano nel terzo *varna*.

Dumézil ha dimostrato che il pantheon indiano è organizzato in modo analogo: ci sono alcune divinità sovrane (nel senso sacerdotale del termine): Varuna, Mitra, Bhaga, Aryaman; alcune divinità guerriere: Indra, Vāyu , Visnu, i Marut; e infine alcune divinità della prosperità: Pūsan (che veglia sulle greggi), gli Aśvin (custodi della salute e dell'integrità fisica), Kubera (dio dei tesori), Kāma (corrispondente a Eros), ecc. Naturalmente per i teologi indiani non è l'attività degli dei che si modella su quella degli uomini. È vero piuttosto il contrario: la ripartizione dei compiti nel mondo superiore assicura la permanenza dell'armonia universale; d'altro canto gli uomini possono sopravvivere soltanto regolandosi sulla ripartizione in atto tra gli dei.

Si tratta ancora una volta, lo si sarà capito, di un processo di sacralizzazione. Il lavoro del fabbro, in sé, serve solo a fabbricare gli attrezzi da lavoro; ma la prospettiva muta completamente se riferiamo questo tipo di attività alla divinità che la patrocina. La trasformazione della pietra (o della pepita) in metallo grezzo, e poi la trasformazione di questo in un oggetto utile, diventano in questo modo, grazie all'intervento divino, un segno della supremazia dell'uomo sulla natura, supremazia che è possibile solo in quanto grazia generosamente accordata dal dio Visvākarman («l'artigiano universale») alla corporazione dei fabbri. Per questo tutti i lavori di metallurgia sono accompagnati da preghiere e da offerte; preghiere e offerte che sono ben accolte dalla divinità soltanto se l'artigiano è stato a sua volta consacrato, ricevendo un giorno quell'iniziazione (*dīksā*) particolare che aveva segnato il suo ingresso nella corporazione.

[20] G. Dumézil, *Les dieux des Indo-Européens*, PUF, Paris 1952.

E questo vale per tutte le diverse attività: il guerriero combatte solo dopo aver ricevuto un sacramento particolare (paragonabile all'investitura del cavaliere medievale), che gli conferisce la dignità di *ksatriya*. Ogni operazione militare, inoltre, è preceduta e seguita da sacrifici e può avvenire soltanto in un certo periodo dell'anno (a questo proposito si ricorderà che a Roma l'entrata in guerra era segnata dall'apertura delle porte del tempio di Giano, e la pace dalla loro chiusura).

In modo analogo il brahmano, prima di cominciare la sua lettura quotidiana dei Veda, deve sottoporsi ad una preparazione rituale, costituita da invocazioni alla dea della parola (*Vāc*, corrispondente alla romana Minerva), accompagnate da offerte. Per quanto riguarda l'amministrazione della giustizia, ricordiamo che essa si compie in un luogo preventivamente consacrato (sotto un albero o su una piattaforma di pietra, alla presenza delle divinità del villaggio), e che tutto lo svolgimento del processo è assimilabile ad una seduta liturgica, con preghiere, offerte e donazioni. Ricordiamo infine che il culto stesso è un'attività sacra, comprendente una iniziazione (*upanayana* e, per i grandi sacrifici, una *dīkṣā* speciale), un'organizzazione dello spazio (tracciato dell'area sacrale), una presa di possesso della terra (con l'installazione dei fuochi), e così via.

In una prospettiva di questo genere, la tripartizione non è allora un semplice esercizio intellettuale, ma è piuttosto una presa di coscienza della struttura fondamentale dell'universo. Per questo si dice che il giorno si articola intorno a tre «congiunzioni» (*samdhyā*): mattino, mezzogiorno e sera; che esistono tre «mondi» (*loka*): la terra, l'aria e il cielo; tre tappe della vita umana: infanzia, età adulta e vecchiaia; tre destini dopo la morte: inferno, reincarnazione e paradiso. Tre sono anche le tappe del ragionamento (tesi, antitesi e sintesi) e su di esse si fonda la dialettica indiana, sia nell'esercizio filosofico che in quello retorico. E la passione degli indiani per l'analisi (*viveka*) li porta a cercare dovunque, talvolta a prezzo di qualche arbitrio, questo ritmo ternario che per loro domina la vita stessa dell'universo (creazione del mondo, conservazione dell'ordine delle cose e dissoluzione finale), così come domina la vita dell'uomo attraverso la respirazione, che è anch'essa ternaria: inspirazione, momento di equilibrio e infine espirazione.

## *La regola del «tre più uno»*

Se però si osservano le cose con attenzione, si rileva che, anche dopo aver applicato alla realtà il modello del principio ternario, qualcosa rimane fuori. Abbiamo già detto (cfr. p. 48) che per gli induisti ciò che rimane, il «resto», non è mai trascurabile. Anzi, proprio perché tale resto sfugge alla norma (*dharma*), esso può essere pericoloso (come se lo si fosse «dimenticato»: una colpa assai grave) e bisogna trovare il modo di reintegrarlo nell'armonia universale. L'insegnamento dei teologi non è dunque «nient'altro che tre», ma piuttosto «tre più uno».

In questo modo la tripartizione funzionale delle divinità maggiori: Varuṇa, Mitra, Bhaga, Aryaman (sovranità sacerdotale), Indra, Viṣṇu, Vāyu (guerra), gli Aśvin, Pūsan, Kubera, Kāma (prosperità), lascia da parte tutte le divinità femmi-

nili, così numerose in India. Per il fatto stesso di essere femminili, queste dee vengono necessariamente ridotte al rango di paredre degli dei maschili. Ciascun dio ha in questo modo il suo doppione in una dea (per esempio Visnu/Laksmi), che spesso non è altro che il suo stesso nome al femminile (per esempio Varuna/Varunānī o Indra/Indrānī). I teologi spiegano questo raddoppiamento delle figure divine sostenendo che esso corrisponde alla natura profonda di tutti gli esseri (uomo compreso). Da un lato esiste ciò che si è (che corrisponde a ciò che si deve fare): Indra per esempio è il patrono dei combattimenti; e dall'altro lato esiste la capacità (*śakti*) di esserlo: Indrānī è il potere di Indra di proteggere i combattimenti. Se questo potere venisse a mancare, non ci sarebbe più la possibilità di agire. Questa situazione si manifesta nella mitologia nelle dispute frequenti fra il dio e la sua paredra, dispute che a volte arrivano ad una frattura. In questi casi estremi viene minacciato addirittura l'ordine del mondo e perciò l'intero pantheon si mobilita per riconciliare la coppia; quando ritorna la tranquillità, tutto riprende il suo corso normale. Anche nell'uomo la volontà (il coraggio, la perseveranza) agisce come *śakti* (capacità di agire): senza di essa non vi sarebbe azione e l'individuo sarebbe soltanto un essere «virtuale».

Le divinità femminili sono dunque inserite senza difficoltà all'interno del quadro tripartito: la funzione guerriera ha il suo patrono nella coppia formata da Indra e Indrānī; l'integrità fisica degli uomini è assicurata dagli Aśvin e dalla loro sorella aurora (Uṣas), e così via. Ma esiste anche una dea (*Devī*) multiforme, che protegge contemporaneamente diverse funzioni. Allo stesso modo, in Grecia, Atena era insieme la dea della sapienza, della guerra e dell'agricoltura, come segnalano i suoi attributi simbolici, la civetta, la lancia con l'elmo, il ramo d'olivo. Senza peraltro essere la paredra di nessun dio maschile. Così nell'induismo Devī (che si presenta sotto moltissimi nomi: Durgā, Kālī, Chāndī, Bhāratī, ecc.) è insieme autonoma e polivalente. Osserviamo di passaggio che, per ricordare ai fedeli le sue molteplici funzioni, questa dea viene spesso raffigurata con molte braccia, ciascuna delle quali impugna un oggetto che simboleggia una specifica «attività» (allo stesso modo le litanie segnalano i diversi ruoli di ciascuna divinità).

Si deve quindi concludere che il pantheon indiano è organizzato in tre gruppi di divinità (maschili e femminili), corrispondenti alle tre funzioni cosmiche, a cui si aggiunge una divinità polimorfa che propriamente si pone al di fuori del quadro tripartito. E, secondo la consueta tendenza del pensiero indiano, questa medesima regola del «tre più uno» ritorna in tutte le sfere che abbiamo ricordato poco sopra (cfr. p. 71). Alle tre congiunzioni (*samdyā*) del giorno si aggiunge la notte divinizzata (*Rātri Devī*). Ai tre mondi (*loka*: terra, aria e cielo), si aggiunge un «aldilà» costituito dal cielo degli dei, diverso dal cielo atmosferico percorso dalle nuvole, dal sole, dalla luna e dalle stelle; in questo cielo di luce (*svarga-loka*) è posto il paradiso in cui gli uomini retti vengono accolti dagli dei dopo la morte. Alle tre fasi della vita umana si aggiunge il destino *post mortem*, che a sua volta prolunga il trittico costituito da inferno, reincarnazione e paradiso con un quarto stato (*turīya*) piuttosto misterioso, chiamato indifferentemente «sollievo» (*moksa*) o «liberazione»

(*mukti*). Curiosamente poi gli Indiani aggiungono alle tre fasi del ragionamento dialettico (tesi, antitesi e sintesi) una quarta fase, apparentemente al solo scopo di applicare la regola del «tre più uno»: l'«esempio», che dovrebbe fornire la prova decisiva della correttezza del ragionamento. In questo modo il sillogismo greco a tre proposizioni (del tipo: «non c'è fumo senza fuoco; c'è del fumo sulla montagna; dunque sulla montagna c'è del fuoco»), si amplia nella logica indiana in una quarta proposizione esemplificativa («come in cucina»), disturbando un po', bisogna riconoscerlo, le nostre abitudini mentali.

### *Il brahmano*

Bisogna però dire che questa regola del «tre più uno» non è soltanto una forma di ragionamento o un modo come un altro di interpretare l'universo. Come vedremo subito, si tratta, al contrario, di uno dei fondamenti essenziali della teologia indiana.

La tripartizione funzionale è particolarmente evidente nell'organizzazione sociale, che viene fissata dal *dharma* (norma tradizionale). Ai tre ordini in questo modo fondati, tuttavia, bisogna aggiungerne un quarto: la massa indistinta dei «servitori» (*śūdra*), che in realtà sono di fatto dei «tutto fare» (braccianti, fantaccini in tempo di guerra, custodi dei santuari), che partecipano alle attività dei tre *varna* senza peraltro appartenere a nessuno di essi. Se poi teniamo presente che il sacramento iniziatico (l'*upanayana*), il solo che autorizzi la pratica del culto domestico, è riservato esclusivamente ai membri delle tre caste superiori, allora si può dire che gli *śūdra*, essendo esclusi dal culto, sono «respinti nelle tenebre esterne». E infatti proprio così si dice di loro nella letteratura brahmanica.

Da un altro punto di vista, tuttavia, si può legittimamente affermare che gli *śūdra* godono del privilegio (enorme per la mentalità indiana) di poter fare qualunque attività e quindi di essere disponibili per qualsiasi funzione. Per questo gli *śūdra* costituiscono una sorta di serbatoio di riserva e sembrano in attesa di una promozione sociale che li farà accedere allo stato «regolare» (quello conforme al *dharma*). E moltissime sono le storie leggendarie che raccontano come un *śūdra* viene adottato dal suo padrone e diventa, con tutta la sua famiglia, un *vaiśya*, un *kṣatriya* o addirittura un *brāhmana*, secondo una procedura analoga a quella che permetteva a Roma agli schiavi di affrancarsi e di accedere fino alla cittadinanza romana.

È questa una applicazione pratica della regola del «tre più uno» che illustra quanto si è ravvisato nella struttura della mitologia vedica: gli dei delle tre funzioni accompagnati dalla dea polivalente. Ma è noto che nell'induismo classico (a partire dalla Bhagavad-Gītā, dalle Epopee e dai Purāṇa) la triade divina assume una diversa forma: gli dei maggiori sono Brahmā, Viṣṇu e Śiva, ciascuno accompagnato dalla rispettiva paredra (Sarasvatī, Lakṣmī e Pārvatī) e da innumerevoli accoliti. Ogni divinità è poi capace di moltiplicarsi, per così dire, attraverso i suoi figli (Gaṇeśa, per esempio, è figlio di Śiva), o attraverso le sue incarnazioni (Kṛṣṇa è una incarnazione umana di Viṣṇu). Infine c'è una quantità enorme di divinità de-

finibili «inferiori», che popolano i fiumi, gli stagni, il mare, i monti, gli alberi, i campi e così via. Anche qui ritroviamo dunque una struttura analoga a quella della società «dharmica»: le tre funzioni accompagnate dai molti *śūdra*.

Se però analizziamo meglio gli esempi fin qui segnalati, vedremo che l'«uno» che viene associato ai «tre» occupa sempre un ruolo subalterno. Tra gli uomini esso rappresenta la massa di coloro che sono esclusi dal culto; tra gli dei la schiera innumerevole di quelli che non risiedono nel cielo della luce (*svarga*). In entrambi i casi l'«uno» è una sorta di basamento sul quale poggia l'intero edificio trifunzionale. Ma evidentemente esiste un diverso modo di realizzare lo schema del «tre più uno», tracciando la linea di demarcazione non più in basso, ma in alto (come ad esempio nella ripartizione dei tre mondi: terra, aria, cielo, più un aldilà). Questo naturalmente è il procedimento preferito dai teologi e dai metafisici, perché in questo modo il prestigio dell'«unità» porta necessariamente ad affermare che l'«uno» si contrappone al molteplice e lo trascende.

Le conseguenze dell'adesione a questo principio (la valorizzazione dell'«uno» rispetto al molteplice) sono di notevole importanza. Nella sfera sociale, per esempio, la casta dei brahmani (nei quali si incarna la prima funzione, quella del sacerdozio, della saggezza e della sovranità giuridica) assume una posizione eccezionale. Da una parte, si spiega, c'è l'insieme di tutti coloro che agiscono concretamente, suddivisi nei tre grandi gruppi funzionali dei servitori (che in questo modo vengono integrati nell'ordine sociale), degli artigiani e contadini, e infine dei guerrieri; dall'altra parte c'è la casta dei brahmani. A causa del suo ruolo inattivo (le sono infatti interdetti tutti i mestieri), la casta dei brahmani è nettamente separata dalle altre tre. Questo si traduce, fra l'altro, nel principio che il lavoro degli *śūdra*, dei *vaiśya* e dei *kṣatriya* deve essere remunerato («ogni fatica merita un salario») e dunque contribuisce alla prosperità generale, mentre tutte le attività dei brahmani devono rimanere gratuite. Così il compito di tramandare la tradizione, la celebrazione dei riti solenni e tutte le altre attività che sono generalmente appannaggio dei brahmani non vengono mai retribuiti. Per questo i membri della prima casta sono in uno stato di totale dipendenza da coloro che li mantengono attraverso i doni, le pie istituzioni ed altre liberalità. Ben si comprende, a questo punto, perché mai la letteratura brahmanica ponga al di sopra di tutto la virtù della generosità, in particolare quella dei «laici» nei confronti dei brahmani. E viceversa come mai il prestigio di questi, legato alla loro posizione «superiore», trasforma le loro regole di vita in un modello di comportamento valido per tutti. Il vegetarianismo, ad esempio (come l'ideale della non violenza e la scrupolosa salvaguardia della purezza rituale), era soltanto un atto di rinuncia alla vita moderna, ma ha finito con l'imporsi nel corso dei secoli a quasi tutta l'India. Egualmente la letteratura, anche quella profana, è completamente impregnata dei valori brahmanici.

Ma per il nostro scopo è soprattutto importante quanto riguarda la sfera religiosa. Le divinità inferiori sono ripartite, secondo le loro «specializzazioni», fra le tre divinità superiori, di cui costituiscono il corteggio, e si afferma che al di là di questa moltitudine tripartita si trova l'«Uno». Si ottiene in questo modo una gradazio-

ne costituita da Śiva, Viṣṇu, Brahmā e infine, «davanti» a loro, l'Uno (*eka*), il supremo ( *īśvara*), il padre di tutto ciò che esiste (*Prajāpati*). Ma i teologi e i filosofi affermano che questo Uno trascende i mondi, sia divini che umani o naturali: non soltanto è l'Uno rispetto ai molti, ma soprattutto è l'unità contrapposta alla molteplicità. In altri termini, se gli dei, in quanto viventi («gli Immortali»), hanno caratteristiche esistenziali (insieme le tre divinità maggiori costituiscono la «triplice forma», in sanscrito *Tri-mūrti*) e in particolare caratteristiche sessuali (sono divinità maschili o femminili), l'Uno, per parte sua, non può che essere «neutro». In modo analogo i filosofi dell'antica Grecia contrapponevano l'Uno (*to on*) agli dei (*hoi theoi*). Per evidenziare questa differenza, il sanscrito usa il sostantivo neutro *brahman*, che contrasta col maschile Brahmā (prima persona della Trimūrti) e si riferisce alla prima casta, quella dei brahmani (sanscrito *brāhmaṇā*).

Spesso, per evitare equivoci, i testi usano il pronome dimostrativo neutro *tad*, «ciò», che ha il vantaggio di essere del tutto indeterminato. Si dice per esempio: *tad ekam*, «ciò, l'unico»; oppure *tad brahman*, «ciò, ossia il *brahman*», e così via. L'importante è che risulti chiaramente la trascendenza di questo principio e il fatto che, proprio a causa di questa trascendenza, esso deve essere senza qualità, senza attributi di sorta. Il *brahman* è metafisicamente l'essenza (necessariamente unica, priva di forma, inattiva), rispetto all'esistenza, che è invece molteplice, multiforme e polivalente. Il *brahman* è anche l'assoluto contrapposto al relativo: del primo, a rigor di termini, si può dire soltanto che è «in sé», mentre l'altro si può definire in cento modi, secondo la varietà dei suoi aspetti e delle sue funzioni. La visione del mondo, per concludere, è del tutto originale: da un lato si pone l'unicità «incolore» del Principio, dall'altro la natura, polimorfa, polivalente e dinamica.

Secondo la regola del «tre più uno», si dice che la natura è retta dal gioco di tre qualità (*guṇa*) simboleggiate da tre colori (nero, *tamas*; rosso, *rajas* e bianco, *sattva*), che traspongono sul piano cromatico le tre funzioni sociali (del resto in sanscrito il termine *varṇa* può significare, a seconda del contesto, sia «colore» che «funzione»). Il *tamas* rappresenta l'aspetto oscuro, pesante e faticoso di una materia difficile da dominare; il *rajas* la passione, la violenza, lo spirito di conquista e di progresso; il *sattva* rappresenta infine la serenità, la giustizia, la conoscenza e l'esercizio del culto. Queste tre qualità, alle quali fanno da patrone le tre divinità funzionali, si trovano in perfetto equilibrio soltanto alla comparsa del mondo, durante l'età dell'oro, quando regna una perfetta armonia. Ma con il dissolversi di questa armonia (un fenomeno inevitabile, alla luce della teoria indiana dei tempi ciclici), si manifestano tensioni e conflitti, ampiamente rappresentati nei racconti mitologici. Ciascun essere racchiude in sé questi tre *guṇa* ed è lacerato dalla loro lotta. La psicologia indiana insegna che l'uomo deve fare di tutto per dominare queste forze, affinché ciascuna svolga il proprio ruolo nel modo e nel verso opportuno. Perfino l'inerzia, la pesantezza, sono necessarie quanto il movimento, la leggerezza, la corsa in avanti; purché in questa dialettica agisca anche lo spirito di saggezza, rafforzato dai riti, dalla preghiera e dalla meditazione.

Le tre qualità corrispondono inoltre a una triplice suddivisione della natura

umana, in cui è possibile distinguere il corpo (dominio del *tamas*), l'intelligenza attiva e raziocinante (*rajas*) e lo spirito contemplativo (*sattva*). Ma al di sopra dei tre *guna*, e rispetto ad essi trascendente, esiste un'anima ( *ātman*, traducibile anche come «il sé»), che consente a tutto l'insieme di strutturarsi e di stabilizzarsi. L' *ātman*, infatti, è il principio della personalità, esattamente come il *brahman* è il principio dell'universo. Per la legge dell'analogia, d'altro canto, ciascuna parte dell'universo riproduce necessariamente nella propria struttura la forma universale. Anche l'uomo partecipa a questa legge: egli è «a immagine» dell'universo e viceversa quest'ultimo può essere paragonato a un organismo vivente in forma di essere umano (*purusa*). E così come il mondo può essere simboleggiato da una ruota (*cakra*) «dai mille raggi», che gira eternamente intorno a un asse (il *brahman*), allo stesso modo l'uomo appare un composto instabile, in perpetuo divenire, che si apre come un fiore a partire da un seme (*bīja*) immutabile: l'*ātman*.

Ma l'assoluto (il *brahman*) deve essere, per definizione, «solitario» (*kevala*), senza secondo (*a-dvaita*), unico (*eka*). Non può dunque essere concepito come distinto dall' *ātman*; e questo *ātman*/(*brahman*), a sua volta, essendo necessariamente unico, è sempre e dappertutto il medesimo. Per questo l'induismo evita di parlare dell'anima al plurale: l'*ātman* rimane sempre identico a se stesso, anche se, nella moltitudine degli esseri, si presenta sotto innumerevoli forme. Le varietà che distinguono gli individui si pongono soltanto a un livello «naturale». Le diverse personalità si plasmano nel corso della vita e, alla morte, assumono un destino (inferno, reincarnazione, paradiso: cfr. p. 41) che è quello di un'entità che talvolta viene chiamata semplicemente *jīvātman*, «anima vivente», ossia *ātman* «incarnato». In altre parole, l'unicità dell'*ātman*/*brahman* è un fatto metafisico, che ci fa comprendere come, e da che cosa, si sviluppano le manifestazioni esistenziali. Queste ultime, peraltro, sono le uniche realtà accessibili ai nostri sensi e alla nostra facoltà di raziocinio. Vedere (o concepire) il *brahman* non appartiene alle nostre possibilità; il nostro dominio (gli Indiani dicono il nostro «pascolo», *gochāra*, oppure il nostro campo, *ksetra*) è la natura, polimorfa e dinamica. A questa apparteniamo e dunque in questa l' *ātman*, dentro di noi, deve inserirsi, incarnarsi, farsi «vivente» (*jīva*).

È facile comprendere come tutto ciò si traduca in un complesso di regole di condotta intese a rafforzare la coerenza dell'individuo, a «ricentrarlo». La dialettica delle tre «qualità» (*guna*) produce la molteplicità della natura, che si manifesta a sua volta nella dispersione psicologica, fonte d'inefficacia (per la spinta disordinata degli impulsi) e quindi di sofferenza (*sarvam duhkham*, dicono i testi: «tutto è dolore») e di angoscia. Se si riesce invece a prendere coscienza di questa realtà, è possibile disciplinare le attività psichiche e privilegiare l'aspetto *sattva* (il colore bianco della serenità, della saggezza e della devozione), per orientare la propria vita verso ciò che gli Indiani chiamano la «realizzazione» dell'*ātman*.

Si tratta di un'etica della contemplazione e dell'inazione, che domina tutta la cultura indiana fin dalla Bhagavad-Gītā. Per inazione, comunque, dobbiamo intendere «azione disinteressata», e non una vera e propria inattività, dal momen-

to che in India, come è noto, è impossibile vivere senza operare, per poco che sia. La stessa contemplazione (*dhyāna*) è un atto che dipende interamente dalla volontà e che presuppone la virtù della perseveranza e della tenacia. I testi fondamentali del Vedānta, e soprattutto dello Yoga, insistono sul lavoro interiore necessario a giungere allo stadio finale: il raccoglimento perfetto (*samādhi*), che porta ad una solitudine (*kaivalya*) spirituale analoga all'unicità del *brahman/ātman*. Non dobbiamo del resto stupirci di questi riferimenti alla necessità di un «lavoro» (*kriyā*), se consideriamo che, per il pensiero indiano, nulla si può ottenere senza il compimento di un atto (*karman*). Il lavoro artigianale, i combattimenti cavallereschi, le celebrazioni liturgiche, l'ascesi (*tapas*), tutto è «agire», perché solo l'opera «porta frutti». Se l'opera è empia, porta ai patimenti infernali; se è indifferente, è causa della trasmigrazione; se infine è santa, fa meritare il paradiso. In ogni caso essa plasma la personalità, la trasforma, mentre l' *ātman* rimane impassibile al centro dell'essere, come un testimone.

## VI. CONCLUSIONE

In questo modo, dunque, tutto concorre a mettere in primo piano l'azione. Si potrebbe dire che l'induismo non è un'*ortodossia*, ma un'*ortoprassia*. Trattandosi infatti di una religione senza fondatore e senza chiesa, non si vede chi potrebbe formulare un dogma o decidere una scomunica. Rimane evidentemente la tradizione. Di essa è custode, come si è detto, la famiglia, e in seno alla famiglia essa si tramanda, così come intorno al focolare si organizza la vita cultuale: sacrifici, sacramenti, offerte, preghiere. Su base più ampia i villaggi e le corporazioni riuniscono le famiglie e costituiscono le comunità di base. Un Indiano vive costantemente sotto lo sguardo severo dei suoi genitori, dei parenti, dei vicini di casa e dei compagni di lavoro. In un simile microcosmo, in cui tutto è risaputo, il problema principale è quello di giudicare il comportamento di ciascuno. Una mancanza grave provoca la riunione dei capifamiglia, in pubblico, sotto «l'albero del consiglio», per decidere come regolarsi nei confronti del peccatore: semplici rimproveri? penitenza? decadenza (cioè scomunica)? Nulla è più rigoroso di questa sorveglianza costante, ma nulla è più esaltante che sentirsi in armonia col prossimo. Per questo l'induismo, senza essere una chiesa militante, è una religione di grande efficacia e, contrariamente alle apparenze, bene organizzata. Questa è una delle ragioni della sua perennità.

Occorre d'altra parte ripetere che l'induismo è un esempio classico di «paganesimo», soprattutto perché si pone interamente sotto il segno della molteplicità: innumerevoli divinità popolano e reggono l'universo. L'uomo deve venerare queste divinità e può sperare da esse favori particolari, dispensati per benevolenza. Ecco l'importanza dei riti, anch'essi stabiliti dalla tradizione familiare, tramandati di generazione in generazione e dedicati alle divinità protettrici della famiglia. La loro immagine è posta sull'altare, presso il focolare, e la grande maggioranza degli Indiani si accontenta di questi dei. Non si tratta però di un ritualismo magico, per-

ché non basta recitare delle formule accompagnate da gesti appropriati perché le preghiere vengano esaudite. L'induismo attribuisce alle divinità un potere immenso rispetto a quello degli uomini e riconosce loro una libertà assoluta. Onniscienti, gli dei giudicano il fedele che si rivolge loro e possono accettare o respingere la sua richiesta. Per questo gli Indiani tendono a moltiplicare nei loro sacrifici il numero dei destinatari, con la speranza che qualche divinità sarà più misericordiosa delle altre.

Ma la relazione col sacro (e in questo sta probabilmente l'essenziale) deve stabilirsi attraverso un atto. Non è la fede, si potrebbe forse dire, che salva, ma le opere. E poiché il sacro non è astratto, ma concreto (si può toccarlo nella forma del *liṅga*, si può vederlo in una scultura, in un dipinto, in un sant'uomo, sentirlo nella recitazione dei testi sacri), per ciò stesso il sacro è personalizzato: l'induismo è un politeismo. Ciò significa che ogni ierofania è la manifestazione di una divinità, di cui si fornisce il nome e su cui si possono «raccontare le storie» (miti, leggende, ecc.). Ripetiamolo con forza: il fuoco non è sacro per se stesso, lo è in quanto è «governato» dal dio Agni, come il sole è governato da Sūrya, il Gange dalla dea Gaṅgā, e così via.

Infine, in mezzo a questa brulicante molteplicità, si manifesta in alcuni fedeli una «nostalgia dell'Uno» che, fin dall'epoca dei Veda (II millennio a.C.) li ha portati a concepire l'universo come una struttura estremamente complessa ma centrata su una potenza stabile che si può definire soltanto per via apofatica («a chi pretende di definire il *brahman*, rispondi *sempre*: no, non è così, non è così!»). Presentato simbolicamente come l'asse intorno al quale gira la ruota cosmica, questo Uno è principio di tutte le cose. Esso è quindi la fonte del sacro, ovvero, come dicono i testi, la sua matrice, il suo germe. Una cosa o un essere sono sacri in tanto in quanto abitati dal *brahman* e in quanto il *brahman* si è in qualche modo manifestato, necessariamente per mezzo di una divinità. Questo spiega come mai un certo albero, e non un altro, sia degno di culto: una guarigione miracolosa, una voce percepita tra il fogliame o l'intuizione di un sant'uomo hanno testimoniato, per esempio, che una dea è venuta ad abitare in esso. Per mezzo di lei sarà possibile stabilire un contatto col sacro e sacralizzare se stessi, purché si sappia agire in modo conveniente e se ne sia degni. Sta appunto in questo, in fin dei conti, il «programma» dell'induismo e quest'ansia di consacrazione di se stessi è lo stimolo che anima la fedeltà di centinaia di milioni di fedeli di questa tradizione antichissima. E fino a quando quest'ansia durerà, l'induismo si perpetuerà: non c'è alcun segno che lasci presagire il contrario...

## BIBLIOGRAFIA
(Oltre a quanto citato nelle note)

S. Lévy, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, (1898) Leroux, Paris 1966.
M.S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, Oxford Pr., London 1920.

M. Eliade, *Le Yoga. Essai sur l'origine de la mystique indienne*, Geuthner, Paris 1936 (trad. it. *Tecniche dello Yoga*, Einaudi, Torino 1952).
O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedānta*, Geuthner, Paris 1937.
A.L. Basham, *The Wonder that was India*, Sidgwick, London 1954.
G. Grimm, *La religion du Bouddha*, Maisonneuve, Paris 1959.
A. Daniélou, *La polythéisme hindou*, Buchet-Chastel, Paris 1960.
J. Dupuis, *Histoire de l'Inde*, Payot, Paris 1963.
J. Varenne, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Seuil, Paris 1966.
L. Dumont, *Homo hiérarchicus*, Gallimard, Paris 1968.
L. Renou, *L'Inde Fondamentale*, Hermann, Paris 1978.
J. Varenne, *Religione vedica*, Laterza, Bari 1978.
M. Delahoutre, *Les Sikhs*, Brépols, Paris 1990.

# SACRO ED ESTETICA NELL'ARTE INDIANA
*di*
*Michel Delahoutre*

*Introduzione*
*La nostra conoscenza del significato religioso dell'arte indiana*

La nostra odierna conoscenza del significato religioso dell'arte indiana è il risultato degli sforzi congiunti degli studiosi e ricercatori indiani e occidentali del XIX e del XX secolo. È utile conoscere la storia di questa scoperta, anche per poterne capire i limiti.

Dalla metà del XVIII secolo, e soprattutto in seguito, gli Inglesi hanno scoperto, messo in luce e tutelato un certo numero di zone archeologiche destinate a diventare celebri: gli *stūpa* buddhisti di Barhut e di Sañchi; i monasteri scavati di Ajanta; quelli buddhisti, giainisti e induisti di Ellora; le zone buddhiste di Sarnath, Nalanda, Bodh Gāyā, ecc. Siccome la maggior parte dei templi induisti era ancora in attività, non fu necessario per essi lo stesso sforzo di ricerca; furono in compenso scoperte e studiate antiche capitali.

Le sculture scoperte in queste aree, o rinvenute nei villaggi, vennero sistemate nei musei, a Calcutta, Bombay, Delhi, Madras, Lahore, ecc. Dalla metà del XIX secolo il lavoro di rilevazione si fece più sistematico, sotto la direzione del generale Alexander Cunningham. Nel 1904, poi, il viceré Lord Curzon creò l'*Archeological Survey of India* che, da allora, accentra gran parte delle attività archeologiche indiane.

All'inizio del XX secolo, studiosi indiani come Abanīndranāth Tagore, sotto l'impulso del poeta (suo zio) Rabīndranāth Tagore e con l'ausilio di inglesi come E.B. Havell, cercavano di aadare oltre, riscoprendo l'originalità dell'arte indiana a raffronto con quella occidentale, così come i suoi fondamenti nei testi tradizionali. Ne risultavano non soltanto lavori ed edizioni di testi classici relativi all'arte tradizionale indiana, ma anche una scuola d'arte, denominata Scuola del Bengala, che

metteva in pratica i principi riscoperti. Questi lavori condussero in particolare a valorizzare l'importanza delle regole di composizione (A. Tagore, *Sadaṅga ou les Six canons de la peinture hindoue*, trad. franc. di A. Karpelès, Paris 1922). Successivamente, attraverso studi comparati condotti da A.K. Coomaraswamy e grazie a ulteriori ricerche sull'estetica, fu possibile approfondire la conoscenza dell'arte indiana nella sua originalità.

Contemporaneamente a queste ricerche, alcuni studiosi si diedero ad indagare il significato dei monumenti e delle sculture, ricercandolo nei miti dell'induismo e nella leggenda e nella storia buddhiste e giainiste. Citiamo fra gli altri Alfred Foucher (*L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, I-III, Paris 1905-1922; *La vie du Buddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris 1949) e Henri Zimmer (*Mythes et Symboles dans l'Art et la Civilisation de l'Inde*, Paris 1951). Un docente dell'Università di Tagore, nel Bengala, ha scritto un libro sui principi della scienza indiana delle arti plastiche (P.N. Bose, *Principles of Indian Śilpaśāstra* , Lahore 1926), un opuscolo assai conciso ma basato su antichi trattati.

Da allora gli studi sull'arte indiana si sono moltiplicati in Europa e in India, specialmente dopo la seconda guerra mondiale, provocando una valanga di cataloghi, di pubblicazioni, di studi su zone archeologiche e musei. È stato così possibile definire le diverse scuole e i diversi stili dell'arte indiana. Ci si è potuti interessare delle strutture formali dell'architettura, della scultura e della pittura, del passaggio da una forma a un'altra, talora fin nei minimi particolari.

Tuttavia questi studi di iconografia o di architettura sono spesso rimasti troppo formali. Certamente era difficile o impossibile riscoprire al tempo stesso l'espressione artistica dell'India e i suoi fondamenti religiosi. Neppure la pubblicazione dei testi del *śilpa* (architettura—scultura—pittura) permetteva di superare un certo livello di comprensione delle opere religiose. E la ragione è che non tutto è detto, in questi testi, circa l'attività artistica. Una certa quantità di segreti era gelosamente custodita nelle ristrette cerchie tradizionali. È deplorevole, ad esempio, che, a parte le considerazioni sui temi, le posizioni, i gesti, le misure, lo stile, ecc., troppo poco si dica circa la struttura del corpo umano che è invece trattato nell'arte indiana in modo sorprendentemente originale e con una tecnica che presuppone nell'artista una coscienza raffinata.

Più di cinquant'anni fa, Paul Masson-Oursel sottolineava (*L'esthétique indienne*, in «Revue de Méthaphysique et de Morale», 43, 1936, pp. 457 s.) che ancora molto restava da fare per la comprensione delle opere indiane e per mettersi all'unisono con l'esperienza buddhista vissuta in India, per esempio, e che sarebbe senza dubbio «malagevole per gli Europei, ancorché di utile documentazione, tentare dei sondaggi attraverso l'autentica *Einfühlung* nell'*Erlebnis* del buddhismo».

Possiamo oggi rallegrarci che tali sforzi siano stati fatti e che abbiano portato dei frutti. Alice Boner, ad esempio, ha lungamente riflettuto, prendendo per base le sculture e le formelle scolpite di Ellora, di Badami e di Mahabalipuram (*Principles of Composition in Hindu Sculpture. Cave Temple Period*, Leiden 1962). E in seguito ha potuto ritrovare, tradurre, commentare e pubblicare un testo dedicato alla

composizione e al fondamento delle immagini, un testo definito *Upanisad* nonostante la sua origine tardiva, ma la cui sostanza è certamente molto più profonda rispetto agli altri testi del *śilpa* (*Vāstusūtra Upanisad. The Essence of Form in Sacred Art*, Sanskrit Text, English Translation and Notes of Alice Boner, Sadāśiva Rath Śarmā, Bettina Bäumer, Dheli 1982, 1986 2° ed.; citeremo d'ora in poi questo testo con l'abbreviazione VSU). Grazie a tale documento siamo in grado di studiare e di riflettere fin sui rapporti misteriosi che legano il principio vitale (*prāṇa*) con le forme della natura e dell'arte, in altre parole sulla creazione divina e su quella umana.

Analogamente, per quanto riguarda il tempio induista, gli studi di Stella Kramrisch (*The Hindu Temple*, I-II, Calcutta 1946; *The Superstructure of the Hindu Temple*, in «Journal of Indian Society of Oriental Art», 12, 1944, pp. 175-207) ci consentono di approfondire la conoscenza della struttura e della sovrastruttura dei templi dell'India settentrionale, i templi cioè di tipo *nāgara*.

I lavori paralleli sui *Veda*, sulla *Smṛti* (o tradizione memorizzata), sui *Purāṇa* (antichi racconti), sui *Tantra* (trattati esoterici), ecc., hanno dal canto loro fornito molteplici indicazioni sulle pratiche relative al culto delle immagini. I libri di estetica, in particolare quelli sui sentimenti estetici (*rasa*) e sulla metafisica dell'arte, hanno aperto nuove prospettive per gli specialisti e per la loro capacità di valutare le opere d'arte.

Oggi dunque siamo adeguatamente provvisti di strumenti e di materiali per lo sforzo che ci accingiamo a fare: quello di sintetizzare gli elementi e guardare con occhi nuovi all'arte indiana. Parlando piuttosto di estetica che di arte, intendiamo privilegiare lo studio della sensibilità rispetto a quello dell'arte costituita. Persuasi che le categorie religiose del sacro si delinearono in epoca remota, quella dei Veda, ci vediamo costretti a iniziarne lo studio fin d'allora, tanto più che non si trovano lavori da consultare su un punto così fondamentale per il nostro assunto: il sacro.

## I. LE ORIGINI VEDICHE DELL'ARTE SACRA

L'arte sacra dell'architettura, della pittura e della scultura, il *śilpa* , ha fatto seguito, prendendone spunto, alla scienza vedica della «cordicella», il *śulva*. La VSU riassume in due *sūtra* il loro rapporto, dicendo: «il śulva è la disciplina del sacrificio, il *śilpa* è la disciplina della forma (della realizzazione delle immagini)» [1]; e inoltre: «i śilpakāra (artigiani del *śilpa*) costruiscono, in una sorta di pietra malleabile, delle sale in cui installano effigi e altri oggetti; invece i *śulvakāra* (artigiani del *śulva*) devono costruire altari, piattaforme, sale per i sacrifici (*śālā*), *yoni*, strati

[1] VSU IV 9: *śulva yajñasya sādhanam, silpa rūpasya sādhanam.*

(dell'altare del fuoco), pali sacrificali (*yūpa*), ecc.» [2]. «Non c'è dunque una differenza sostanziale fra i due»: questo è il commento di VSU IV 9.

Per chi guardi dall'esterno, tuttavia, la rassomiglianza non è evidente. Il periodo vedico (dagli inizi fin verso l'era cristiana) ha fatto a meno di ogni immagine di culto, oltre che di edifici e costruzioni religiose in materiali durevoli. Ora, è appunto a quell'epoca che si manifesta una certa sensibilità per l'immagine e per la rappresentazione del divino nell'immagine, come pure una certa concezione del luogo sacro, che è tale per la scelta, la volontà e la pratica rituale degli officianti del culto.

Gli Indiani dell'epoca non solo praticavano l'artigianato, ma anche riflettevano su questa attività al punto di attribuirla, *mutatis mutandis*, a un dio come Viśvakarman. D'altra parte, le sale o le case che erano in grado di costruire, e già notevolmente elaborate [3], fornivano loro delle strutture suscettibili di consacrazione e di sacralizzazione. È anche possibile precisare che la mentalità dell'epoca era favorevolmente disposta alla rappresentazione delle divinità sotto forma umana. Studiando questa preistoria dell'arte indiana, possiamo capire quale fosse già il senso del sacro e come già si esprimesse sul piano architettonico.

Per quanto riguarda il vocabolario, il sacro si esprimeva all'epoca con due termini principali, complementari più che opposti: *daiva*, che significa divino, di origine divina, e *brahman*, la parola efficace e instauratrice del sacro. Circa lo spazio sacralizzato, ad esempio, ossia il luogo «atto al sacrificio offerto agli dei», il *devayajana*, si conosce bene il complesso delle pratiche da compiere, pratiche che tengono conto di un sacro che si pone a un duplice livello: la Terra stessa, che è divina, e l'altare, che sulla terra si delimita grazie alla parola sacra efficace, il *brahman*.

Le regole per la scelta dell'area sacrificale, delle sue dimensioni e per l'istituzione di ambienti necessari al soggiorno del sacrificante, ci sono state conservate nei *śulbasūra*, o aforismi della cordicella, le più antiche testimonianze della geometria indiana. Ma già nei *Brāhmana* si precisa che il luogo scelto deve essere elevato, più alto dei luoghi circostanti; il celebrante non deve trovarsi più in basso degli altri, perché se gli dei salirono al cielo da un luogo elevato, così ad un luogo elevato desiderano ritornare [4]. Inoltre, il punto scelto deve essere regolare (*sama*), cioè perfettamente unito, privo di asperità, stabile, sodo, se possibile leggermente inclinato verso oriente, poiché è da oriente che vengono gli dei [5]. Infine, su tale piattaforma si erige una sala, il cui tetto, per la stessa ragione, sarà inclinato da Ovest ad Est [6].

[2] VSU IV 10: *śilpākāranām rūpaśaile rūpasālādi dhyeyam.*

[3] *Atharva Veda Samhiā* IX 3 (trad. J. Varenne, *Le Veda*). Un'idea delle antiche costruzioni indiane può ricavarsi dall'articolo di J.F. Jarrige, *Le monde indien*, in *Encycl. Univ.*, *Grand Atlas de l'Archéologie*, pp. 238-47.

[4] *Sātapatha Brāhmana* III 1.1.6.

[5] *Ibid.* III 1.1.2.

[6] *Ibid.* III 1.1.1.

E in questa sala verrà tracciato al suolo il disegno dell'altare e verranno costruiti i focolari per le offerte.

L'induismo vedico, che non ha sentito il bisogno di edificare templi, sapeva dunque già come rendere un luogo sacro atto al culto, per mettere gli uomini in grado di comunicare col divino attraverso il sacrificio.

Per il culto vedico non era assolutamente necessaria la rappresentazione concreta degli dei nelle effigi. La parola (*brahman*) era sovrana e consentiva ai brahmani officianti di evocare gli dei senza spogliarli del carattere misterioso di cui amavano circondarsi. Col tempo, tuttavia, le necessità pratiche delle scuole vediche e di coloro che facevano ricorso a un'esegesi dei Veda, provocarono tutta una letteratura complementare in cui troviamo, verso il VI secolo a.C., uno studio etimologico del Veda: il *Nirukta* [7]. L'autore, *Yāska*, si interroga sui nomi e sui titoli degli dei, sulle loro imprese, sul modo di lodarli, ecc. ed è portato a chiedersi quale sia la loro forma esteriore (*ākāra*). Basandosi su quanto dicono i poeti vedici, afferma che gli dei hanno una duplice apparenza: sono *purusavidha*, ossia hanno forma umana. Ma sono anche *apurusavidha*, cioè non hanno forma umana [8]. Hanno forma umana, visto che si parla della loro bocca, degli occhi, ecc., come per gli uomini. Eppure, senza bisogno di membra, gli stessi dei si vedono o si sentono: il fuoco, il sole, la terra, la luna, il vento, ecc.

L'onnipresenza degli dei e la loro incessante attività provocata dalla liturgia vedica hanno soprattutto, come conseguenza, il fatto che si è costretti a collocarli «nell'intervallo». Vengono posti cioè tra gli uomini che li sollecitano e l'Uno (neutro) che regge il tutto [9].

Possiamo riassumere così la posizione dell'induismo vedico: tutto è divino (oppure anti-divino, nel caso dei demoni); anche le forme del fuoco, del vento, della terra, ecc., che noi vediamo e fra le quali ci troviamo, sono divine e meritano il nostro rispetto e le nostre lodi. Sono infatti le forme concrete che gli dei assumono per poter agire.

Attraverso la parola sacra, il *brahman*, coloro che vi sono delegati, i brahmani esperti nei Veda, instaurano un mondo in cui gli uomini e gli dei si incontrano. Questo mondo liturgico, come il mondo degli dei, è il luogo della comunicazione fra gli uomini e il divino: ma ancor più fondamentale, perché fonte di tutto, è l'Uno, Prajāpati, l'Assoluto, al tempo stesso luminoso e distante da noi.

Ritroveremo questa classificazione del sacro lungo tutto il nostro studio sull'arte sacra. Anch'essa verrà a porsi «nell'intervallo» e anch'essa sarà considerata come spunto e come schermo[10].

[7] *Nirukta* (trad. L. Sarup, Oxford 1922).
[8] *Nirukta* VII 6s.
[9] L. Renou, *Les images des dieux dans la littérature de l'Inde ancienne*, e *Les débuts de la spéculation indienne*, in *L'Inde fondamentale*, Paris 1978.
[10] L'articolo di C.A. Keller su *Le sacré et l'expression du sacré dans l'hindouisme*, in J. Ries, *L'expression du sacré dans les grandes religions*, II, HIRE, Louvain-la-Neuve 1983, pp.189-247, utilizza fonti posteriori alle *Upaniṣad* e non è quindi utile nel nostro caso.

## II. L'INDUISMO: VERSO UNO STATUTO DELLA FORMA SACRA

La cultura brahmanica non si limita al triplice Veda, né alle forme religiose che ne derivano. I brahmani hanno dovuto assimilare una quantità di elementi di diversa provenienza, la maggior parte dei quali riguarda appunto l'arte religiosa.

Innanzi tutto hanno dovuto riconoscere, volenti o nolenti, che tutti — anche fra quelli canonicamente idonei a ricevere gli insegnamenti dei Veda, gli uomini, cioè, delle prime tre caste — disattendono gli insegnamenti dati sotto forma di ingiunzioni (*vidhi*). Si interessano ad altre forme di espressione religiosa. Ai tre *Veda* si è così aggiunto un quarto *Veda* riconosciuto come tale, l'*Atharvaveda*, che si occupa della magia, delle attrattive e delle faccende di questo mondo. La costruzione delle case, l'architettura, il *śilpa*, si ricollegano a questo quarto Veda. Nei secoli precedenti l'era cristiana, Bharatamuni ne aggiunge un altro ancora, quando, a proposito del *śāstra* da lui esposto, la drammaturgia (il *Nāṭyaśāstra*), insegna che si tratta del quinto *Veda*. Anche la poesia, quella epica, fa parte di questo *Veda*.

Chiamare *Veda* queste discipline vuol dire riconoscere la loro idoneità a sostituire i Veda in ciò che riguarda il fine ultimo dell'uomo, la sua liberazione. Ma significa anche operare tutta una rivoluzione, in quanto la caratteristica delle arti annesse ai Veda è quella di prendere l'uomo a un livello diverso da quello della conoscenza profonda e pura (*jñāna*) e far sì che l'insegnamento avvenga attraverso il piacere, il sentimento estetico.

Ora, si può constatare che all'interno della stessa letteratura vedica il pensiero brahmanico è toccato da problemi analoghi e in particolare da quello della forma e dell'espressione estetica del sacro.

Le prime *Upaniṣad* avevano in comune un atteggiamento piuttosto negativo nei riguardi delle forme, dei *nāma-rūpa*, nomi e forme di questo mondo. Per accedere al *brahman* occorre negarli e superarli. Ciò nonostante, e può sembrare strano, la *Kena Upaniṣad* insegna la forma (*rūpa*) e il nome segreto dell'Assoluto. Si tratta di un'esperienza di carattere mistico, decriptata mediante la saggezza [11]. La *Praśna Upaniṣad*, invece, si ricollega all'*Atharvaveda* e si interessa alle forme di questo mondo per spiegare che esse sono il prodotto dell'incontro del soffio vitale (*prāṇa* ) e della materia (*rayi*), due principi fondamentali direttamente generati da Prajāpati. È una riabilitazione dell'espressione formale come espressione diretta del sacro. In tutto ciò che si vede e si tocca traspare lo spirituale (*prāṇa*) [12]. La *Śvetāśvatara Upaniṣad* (III secolo a.C.), infine, va ancora più in là ed evoca, esattamente come l'Assoluto, la forma precisa di Rudra-Śiva, una forma pacifica, che uno può anche modellare dentro di sé per rifugiarvisi per mezzo della *bhakti* [13].

Così vediamo dunque il pensiero vedico toccato dal problema della forma del divino e dall'atteggiamento religioso che reclama una forma.

[11] *Kena Upaniṣad*, in *Upaniṣad Antiche e Medie*, introduzione, traduzione e note di Pio Filippani-Ronconi, Boringhieri, Torino 1960, 1968, 1985.

[12] *Praśna Upaniṣad*, *ibid.*

[13] *Śetāśvatara Upaniṣad*, *ibid.*

Di pari passo con questo sforzo speculativo, l'ambito brahmanico dell'epoca incorpora nella propria cultura le epopee di derivazione popolare. Il *Mahābhārata* offre descrizioni precise degli dei, che hanno forme ben distinte da quelle degli uomini [14].

È anche l'epoca che ha visto apparire, o almeno di cui si sono potute conservare, le immagini di culto più antiche. Occorre fare una chiara distinzione fra quelle che erano effettivamente oggetto di culto e quelle adibite semplicemente a illustrare una leggenda o una storia, come quella del Buddha. Delle prime abbiamo un certo numero di esemplari in alcune divinità agresti (*yakṣa* o *yakṣī*) o in alcune divinità serpentine (*nāga* e *nāgī*) che si veneravano nei villaggi. Vengono classificate come divinità secondarie, in quanto non fanno parte del repertorio vedico allo stesso titolo dei grandi dei. Così sono quelle che esprimono le aspirazioni popolari alla prosperità, alla ricchezza, alla salute e non il desiderio della liberazione. Benché non venga riconosciuto il loro posto nell'induismo brahmanico, hanno un loro ruolo nella religione popolare dell'epoca e nel sacro vissuto dalla generalità della popolazione. Oltre alle aspirazioni per i beni del mondo, vi sentiamo «un'impressione di vitalità, di bellezza e di bontà della terra affatto differente dall'atteggiamento piuttosto negativo adottato in certe parti delle *Upaniṣad* e della letteratura buddhista. È nel campo dell'arte che troviamo espressa la religione dell'uomo medio, non nelle *Upaniṣad*, né nel *Dīgha Nikāya*» [15].

Infine, nei primi secoli della nostra era, compaiono le effigi delle grandi divinità dell'induismo, anche se bisogna attendere l'epoca gupta perché l'iconografia si delinei, si sviluppi e perché nei testi del *śilpa* compaiano i capitoli che trattano le immagini del culto (*pratimā*). Nel VI secolo un trattato come la *Bṛhāt Saṃhitā* di Varāhamihira offre un repertorio completo delle divinità dell'induismo, ciascuna con le proprie caratteristiche. Ci sono dunque voluti dieci secoli perché potessero concretarsi le descrizioni antropomorfiche degli dei date da Yāska nel suo trattato del *Nirukta*.

«Quando i templi, chiamati *mūrtiśālās* (sale con immagini), con il loro susseguirsi di immagini sacre alle pareti interne, furono scavati sul fianco delle montagne, anche per la meditazione dei *tapasvin* (asceti), ciò non potè indubbiamente avvenire che in un'epoca in cui il potere delle immagini, il linguaggio stesso della forma furono accettati e possedevano forse un'eloquenza superiore a quella della parola parlata» [16].

La forma sacra dell'immagine aveva ormai un suo statuto.

Per quanto poi concerne l'architettura, «si sa che esistevano dei santuari fin da prima di Cristo, costruiti peraltro in materiali deperibili, quindi senza possibilità di conservazione lungo i due millenni che sono trascorsi» [17].

[14] *Mahābhārata* III 52-79 (episodio di Nāla e Damayantī). Trad. S. Levi, Paris 1920, in part. pp. 39s.

[15] A.L. Basham, *Aspects of Ancient Indian Culture*, p. 34.

[16] *Vastusū tra Upaniṣad*, op. cit., Introduction, p. 16.

[17] Ajay Mitra Shastri, *India as seen in the Bṛhāt Saṃhitā*, Delhi 1969, pp. 394s.

Meglio noto è che alla stessa epoca cominciò a prospettarsi una topografia sacra, ossia una rete di luoghi naturali che gli dei prediligevano. Oltre alle montagne — si è visto prima che gli dei amavano i luoghi elevati — si trovano luoghi benedetti per l'abbondanza delle acque, laghi, fiumi, corsi d'acqua e sorgenti. Le sette città sacre dell'induismo sono dei *tīrtha*, luoghi sacri di pellegrinaggio. Vedremo poi che i templi sono considerati dei *tīrtha* attrezzati dall'uomo e consacrati con la parola sacra (*brahman*). Contemporaneamente appare inoltre una categoria, quella del tempio, luogo sacro e dimora del dio, che prende impulso da un luogo naturale già ritenuto sacro[18].

## III. STRUTTURA E SOVRASTRUTTURA DELLE FORME SACRE (CONCEZIONE CLASSICA)

L'immensa letteratura del *śilpa* attesta che un dipinto sacro, una scultura, un tempio, sono cose elaborate con la massima cura, tenendo conto di tutte le forze sacrificali, cosmiche e umane.È l'interazione di queste energie che fa di quell'opera una realtà sacra, presente nel nostro mondo senza essere di questo mondo, e che possiede una forza simbolica capace di far passare al di là colui che, almeno, si piega a un certo numero di regole e convenzioni.

Pippalāda, a proposito delle forme elaborate dall'artista per rappresentare le divinità venerate nelle differenti tradizioni religiose, dice che sono allo stesso tempo «non-naturali» (*aprākṛta* ) e «non-false» (*nānṛta*) [19]. Intende con ciò che tutte le vie (*mārga*) o le tradizioni religiose (*sampradāya*), pur con iconografie differenti, hanno un fondamento nella realtà, così come la loro iconografia, ma che queste effigi troveranno il loro vero senso nell'atto della venerazione e meditazione del fedele, a condizione che questi venga iniziato al loro pieno significato. Intende dire inoltre che ciò che ci viene rappresentato in un'immagine si colloca al di sopra della natura. L'artista, per esempio, moltiplica le braccia delle divinità o le dota di un corpo perfetto per manifestarne la profonda vitalità interiore. La loro forma esteriore è una sintesi del corpo sottile e non ha più nulla a che vedere con quello che è il nostro corpo fisico.

Le immagini, come i luoghi sacri, svolgono dunque un ruolo importante, consentendo all'uomo di mettersi in armonia col cosmo e con gli dei e quindi di raggiungere il suo scopo, che è quello della liberazione totale, o *mokṣa*.

Siamo indotti dai testi stessi [20] e dai limiti di questo studio ad andare diritti all'essenziale, se vogliamo afferrare il carattere sacro dell'immagine o del tempio.

[18] C.A. Keller (art. cit., pp. 195-211: *Il sacro localizzato*) dice che sono oggetti, luoghi o persone segnalati come sacri mediante l'aggiunta dell'una o dell'altra di due parole: *śrī* o *puṇya*. Per esempio: *śrī śaila*, la montagna sacra; *puṇya nadī* , il fiume sacro; *puṇya tīrtha*, il luogo sacro di pellegrinaggio.

[19] VSU V 23.

[20] I testi ai quali ci richiamiamo sono in particolare la *Vāstu Sūtra Upaniṣad* per le immagini e i testi del *śilpa* di cui si è servita Stella Kramrisch nel suo articolo.

Un'immagine è sacra, un tempio è sacro, non in origine o solo perché l'una rappresenta una divinità e l'altro è il luogo dove i fedeli si recano a venerarla, oppure ancora in virtù di una consacrazione coi riti, bensì perché, dal principio alla fine delle operazioni necessarie alla loro esecuzione e fino all'installazione dell'immagine, o alla consacrazione del tempio, tutto viene fatto allo scopo di rendere possibile la loro integrazione nel cosmo e nel tutto.

Questo significa che tutto l'aspetto sacro si gioca a livello mentale, comincia a livello mentale e termina a livello mentale. C'è un gioco costante del formale e dell'informale, di cui il pittore, lo scultore o l'architetto sono coscienti. L'opera d'arte religiosa (dipinto, scultura o tempio) viene considerata una rappresentazione dell'universo, un microcosmo completo. E se rende possibile la reintegrazione dell'uomo nell'universo, è perché viene intesa come il luogo dell'interazione delle forze cosmiche e l'espressione delle più profonde concezioni metafisiche e religiose.

## *L'importanza capitale del diagramma*

Prima ancora dell'apparizione di qualsiasi forma, il diagramma o piano di costruzione o composizione svolge il ruolo di catalizzatore delle forze cosmiche e delle energie psicologiche che intervengono nell'esecuzione dell'immagine o del tempio. Pittori e scultori sanno per esperienza di dover evitare incertezze e indecisioni che pregiudicherebbero la perfezione formale dell'opera, di dover partire con un piano di composizione che consentirà di integrare ogni particolare via via che si presenterà. Analogamente, l'architetto deve sapere come condursi e disporre di un progetto di costruzione.

Nel caso dell'arte sacra non si tratta di un'esigenza puramente pratica o semplicemente estetica, ma di un'esigenza assai più fondamentale.

Nella *Vāstu Sūtra Upaniṣad* (= VSU), l'importanza del piano di composizione figurativa è stata talmente sentita che è addirittura l'oggetto di una domanda dei discepoli di Pippalāda: «qual è la necessità di tracciare delle linee? Che scopo ha il diagramma di composizione (*khilapañjara*) su una pietra?». Con la sua risposta Pippalāda mostra una costante preoccupazione per l'impressione (*preranā*) che il fedele proverà alla vista (*darśana*) della figura sacra (*mūrti*), poiché da tale impressione potrà nascere la visione divina (*divyabodha*, l'impressione del sacro). Tutta la scultura (nel senso dell'atto di scolpire) deve avere questo scopo. Infatti, spiega il Maestro, le membra delle figure si conformano alle linee previamente tracciate nel piano di composizione, che potrebbe anche essere lo stesso per più immagini, non trattandosi di un piano dettagliato e definitivo dell'opera, ma di un metodo operativo che serve da guida all'artefice. È importante scegliere preliminarmente le linee sulle quali le membra della figura si organizzeranno, perché dalla stesura di queste linee dipenderà il carattere (*bhāva*) dell'immagine[21].

[21] VSU III 2.

Per capire bene quanto diciamo, occorre fare una riflessione particolare sulla verticalità, l'orizzontalità, l'obliquità delle linee e notare che ognuno di questi tratti induce nello spettatore un diverso stato d'animo. Il caso più semplice è quello del Buddha o dello Jina seduti: le linee dominanti sono l'orizzontalità e la verticalità, la perfetta armonia delle due parti della statua che si corrispondono perfettamente. Le linee scelte in partenza sono orizzontali e verticali, linee che trasmettono il sentimento della pace. Viceversa, nel caso della lotta fra la Devī e Mahiṣāsura e fra Śiva e Andhakāsura, le linee sono oblique: vi si sente passare vento ed energia. L'immagine ci trasmette qualcosa del furore del dio o della dea contro il loro nemico.

L'artista, considerando fondamentale il diagramma di composizione, mostra di essere del mestiere, di non lasciarsi guidare da dettagli secondari, di andare subito all'essenziale, ancora prima che appaiano le forme. Ma mostra anche di contare su tutte le energie presenti nel mondo e di inquadrare la sua opera, prima ancora di realizzarla, in un tutto.

«Come in architettura nessun edificio può venire innalzato senza un piano geometrico e un piano matematico della costruzione, così anche per le immagini si richiede qui un principio fondamentale. Nessuna immagine destinata al culto potrà farsi senza che prima si tracci un piano geometrico della sua configurazione essenziale, detto *pañjara* o *khilapañjara*, che ne indica la disposizione fondamentale e i movimenti nello spazio, responsabili della sua personalità» [22].

Al centro dell'immagine si trova un punto vitale, chiamato *marma*, la cui conoscenza è ritenuta essenziale: l'eccellenza dell'autore sta nella conoscenza pratica che gli consente di collocare questo centro con grande esattezza, e nell'abilità che gli permette di organizzare tutto attorno ad esso[23]. Certo, il *marma* non è il centro geometrico dell'immagine, ma è il punto vitale, partendo dal quale si comprende tutto il resto. Nel caso del citato combattimento della dea Devī, a noi sembra che questo punto si trovi esattamente sulla parte superiore della gamba della dea stessa che sta avanzando verso il nemico. La curva della gamba è come il segno premonitore della vittoria sul nemico e ne è pure la sintesi[24].

In un tempio, il diagramma di costruzione tracciato sul terreno corrisponde esattamente al diagramma di composizione dell'immagine tracciato sulla pietra. Dipende infatti da questo piano l'integrazione del tempio nell'insieme del cosmo e la capacità che avrà di far entrare il fedele in un tutto, mai direttamente espresso, ma suggerito dalla disposizione delle parti del tempio.

Tale diagramma, infatti, prefigura in piano gli atti del fedele che viene a cercare il sacro. Definisce e predetermina l'approccio, l'entrata nel recinto sacro, il percorso intorno al santuario che contiene l'effigie sacra, infine la sosta in piedi davanti al santuario e davanti all'effigie. Ma non ha solo questa funzione pratica. Innan-

[22] VSU, *Introduction*, pp. 2s.

[23] VSU III 2.

[24] Cfr. l'analisi di Alice Boner della celebre formella scolpita di Mahābalipuram, in *Principles of Composition in Hindu Sculpture*, op. cit., tav. XXV.

zi tutto assicura la perfetta integrazione di questi atti in un tutto organizzato. Fa riferimento alle quattro regioni dello spazio, alla terra su cui tutto è costruito e tutto poggia, e allo zenit, che è la direzione verso cui tutto converge e si unifica.

Come in un'effigie sacra abbiamo un centro attorno al quale tutto si organizza, così in un tempio o in un complesso di costruzioni sacre esiste un centro detto *brahmasthāna*, luogo sacro per eccellenza, occupato dal santuario che contiene l'immagine. Tutto è organizzato in funzione di questo centro sacro.

Capire l'immagine come un tutto organizzato intorno al centro, e il tempio come un tutto organizzato intorno al santuario, significa capire la struttura stessa dell'immagine o la struttura del tempio.

Ma il tempio ha ancora questo di particolare, che, oltre alla struttura interna già rappresentata nel progetto di costruzione, comporta anche una sovrastruttura che non è senza significato religioso. Certamente è occorso del tempo per mettere a punto la sovrastruttura dei templi indiani e per trovar loro una forma esterna significativa di una metafisica e di una filosofia. I sacerdoti-architetti si sono comportati in modo che il tempio si presenta oggi come un tuttotondo che ha un significato preciso, almeno nei templi *nāgara* dell'India settentrionale.

Il significato di questa sovrastruttura ci viene rivelato da un articolo di Stella Kramrisch[25], da cui la stessa autrice ha poi ricavato un libro fondamentale sul tempio induista. Si può così riassumerne il contenuto. La cosa essenziale in ogni tempio induista è il santuario (*garbhagrha*, «casa dell'embrione»). Qui viene posta l'immagine di culto. Al di sopra del santuario si eleva, nella maggior parte dei casi più classici, una torre le cui mura salgono incurvandosi e si ricongiungono in alto in un punto, detto collo (*grīvā*), dove si trova un cuscino di pietra (*āmalaka*), una specie di cupola che prende nome dal frutto a cui rassomiglia. Al di sopra svetta un vaso che termina a punta. Agli Occidentali l'*āmalaka* ricorda un'enorme zucca molto schiacciata e scanalata. Il significato di questa sovrastruttura è semplice e corrisponde alla filosofia dominante in India, che considera la creazione il passaggio dall'informale al formale e la reintegrazione il passaggio dal formale all'informale.

In altre parole: il tempio è un vasto tuttotondo che ci invita simbolicamente a passare all'assoluto informe. Dopo aver venerato l'assoluto nell'immagine, il fedele è invitato a passare, se gli è possibile, dall'immagine all'assoluto.

«I templi dell'induismo... superano la loro funzione di casa o residenza delle divinità. Mentre il loro orientamento e la loro espansione si riferiscono alle quattro regioni dello spazio, la direzione principale va in senso verticale, va verso dio, il principio supremo, che è al di là della forma e al di sopra della sua sede o della casa in cui si manifesta. Da tutte le regioni dello spazio, dai suoi muri nelle quattro direzioni e dai loro spigoli nelle direzioni intermedie, il *prāsāda* (tempio) si eleva materialmente verso il suo punto più alto, un piano dopo l'altro, fino a che, con una massa minore, forma l'altare sopraelevato (*vedī*), sul quale si trova il tempio sopra-

[25] Stella Kramrisch, *The Superstructure of the Hindu Temple*, in «Journal of Indian Society of Oriental Art», 12 (1944), pp. 175-207.

elevato che corona il tutto, oppure l'*āmalaka* col suo pinnacolo a fiorone, che termina in un punto»[26].

Quello che i testi indiani del *śilpa* chiamano la conoscenza della forma, consiste nel sapere che ogni forma esteriore non ha senso se non conduce all'assoluto, al sacro indifferenziato (*brahman*). Era già la dottrina delle Upaniṣad.

## IV. SACRO ED ESTETICA. PRINCIPI DI BASE

L'impressione che serbiamo della storia religiosa dell'India è che abbia avuto difficoltà ad aprirsi al linguaggio delle forme. La credenza vedica è infatti quella della sovranità della parola. I testi ci spiegano che c'è il visibile e l'invisibile. Il visibile è tutto ciò che si vede, è il mondo dei nomi e delle forme, il nostro mondo, di cui abbiamo la diretta percezione. L'invisibile è ciò che è al di là e che concerne il mondo divino. La parola sacra è sovrana per introdurci all'invisibile e, prima ancora, per informarcene. Il mondo liturgico è anche un mondo della parola, nel quale non c'è posto per simboli permanenti: né immagini, né templi quali dimore del divino. Tutt'al più luoghi permanenti in grado di consentire azioni sacre puntuali e regolari. Della parola è riconosciuto il valore sacro, ma non della forma, né del linguaggio della forma.

È stata necessaria la spinta congiunta della mistica (*Kena Upaniṣad*), degli ambiti atharvanici (*Praśna Upaniṣad*), dell'ambito popolare (le immagini del culto e le epopee) e della bhakti (*Śvetāśvatara Upaniṣad*) perché il pensiero vedico si aprisse al linguaggio della forma.

In realtà, al di là del problema della forma, quello che è in causa è un certo approccio al sacro. Secondo la *Praśna Upaniṣad*, l'invisibile e il visibile, lo spirituale e la materia, lo slancio vitale e le ricadute materiali, il *prana* e il *rayi*, non solo coesistono, come nella concezione vedica ricordata sopra, ma si armonizzano, dialogano, sono sposati l'uno all'altro. Ne risulta che l'invisibile diventa percepibile attraverso il visibile e che lo spirituale traspare nel visibile.

Ora, la concezione classica, che abbiamo esposto, del carattere sacro dell'immagine e del tempio, suppone che l'invisibile divenga visibile, che l'invisibile sia percepito in ciò che è visibile e che le cose materiali, sposandosi allo spirituale, diano vita a una realtà che è doppiamente divina, prima perché è composta di realtà divine, e poi perché rimanda al divino. L'immagine o il tempio sono un concretarsi del divino. Quali che siano i mezzi usati o, in altre parole, quali che siano le convenzioni ammesse — captazione di forze materiali e di energie cosmiche o psicologiche nell'immagine e nel tempio, grazie al diagramma di esecuzione; organizzazione dell'immagine o del tempio come una totalità organizzata su se stessa e contemporaneamente suscettibile di rinviare a un tutto inespresso e inesprimibile — il fatto è che l'immagine o il tempio servono come mezzo per accedere al divino.

[26] *Ibid.*, p. 175.

Fin qui abbiamo sottolineato il carattere sacro di queste espressioni dell'arte, senza tuttavia far ricorso al valore estetico del linguaggio o delle forme. Ci siamo fermati al loro valore efficace e pratico. Ora, il valore estetico si manifesta nell'impatto delle forme sacre sullo spirito dell'uomo: esse risuonano in lui operando una trasformazione e suscitando, come abbiamo già detto, il gusto del divino.

Basterà ricordare alcuni principi di base, di cui l'estetica indiana si serve largamente.

1. Le parole (*śabda, pada*) e le formule (*mantra*) non hanno soltanto un significato diretto (*artha*). Hanno anche un potere di risonanza o di suggestione (*nāda, dhvani*), un valore poetico o simbolico. Gli stessi brahmani, celebrando sull'area sacrificale, partono dai *mantra* e, grazie al potere di suggestione (*dhvani*) di queste formule, evocano in ispirito le divinità coi loro attributi divini impliciti (*laksana*) nelle parole, con la loro forma (*rūpa*), le loro qualità pacifiche o terribili (*guna*), ecc. Lo stesso procedimento, ripreso dagli artisti, dà luogo alla creazione delle immagini[27]. La creazione artistica poggia dunque in realtà sulla parola (*brahman*) e sulla visualizzazione dei *rsis* e viene resa manifesta, visibile, dagli officianti del culto. Un'immagine è l'invisibile divenuto visibile, il sacro assoluto divenuto visibile, il *pratyaks abrahman*.

2. Le forme, evocate o no con le parole, hanno anch'esse un potere di suggestione o di risonanza. Ogni forma produce nello spirito di chi la guarda una modificazione (*vrtti*), uno stato d'animo dinamico (*bhāva*), un'eccitazione (*preranā*). Per far capire questa legge, Pippalāda non esita a ricorrere a un'esperienza della vita quotidiana: «allo stesso modo accade che la vista di una donna (*narī*) susciti un desiderio (*icchā*) di unione (*maithuna*) per effetto del turbamento (*moha*) che provoca. Tale è la verità di base (*satyam*) degli esseri viventi»[28]. Più avanti ci insegna che in questo caso si tratta del cerchio (infernale) dei sensi (*indriyacakra*), quando desideri di questo genere finiscono per asservirci. Tutt'altro avviene per il ciclo della forma (*rūpacakra*), che va appunto dalla forma alla liberazione [29].

3. Lo stato d'animo dinamico (*bhāva*) provocato dalla forma, se afferrato nella sua modalità estetica, diventa un sentimento estetico (*rasa*). Tutti possono adirarsi, ma se l'ira è rappresentata in teatro o in un'immagine o se se ne parla per giudicarla obiettivamente, può anche diventare una «magnifica ira». Da sentimento banale, da stato d'animo naturale (*bhāva*), l'ira è divenuta un sentimento estetico o *rasa*. Lo stesso avviene per l'amore. Tutti sono in grado di provare piacere (*rati*), ma perché nasca il sentimento estetico dell'amore ( *śrngararasa*) è necessario che, attraverso il teatro o attraverso un'altra arte, come la musica, l'amore venga presentato sotto forma estetica. Il gusto (*rasa*) è ciò che resta in noi della vista delle forme o ancora, per usare un linguaggio sonoro, è la risonanza (*dhvani*) che le parole e le forme provocano in noi e che noi ricerchiamo mediante il loro contatto.

[27] VSU V 20.
[28] VSU V 3.
[29] VSU V 19.

4. La sostanza stessa dell'arte è costituita dai vari *rasa* o *dhvani.* Tutte le arti, il teatro, la danza, la musica, l'iconografia, utilizzano i *rasa.*

Da questo punto di vista l'arte indiana si presenta in modo assai diverso dall'arte occidentale. Così, in Occidente il dramma è per definizione un'azione (greco *drama*) presentata in teatro. In India, invece, il teatro (o il cinema) non interessa se non in quanto fa provare allo spettatore degli stati d'animo o dei sentimenti (*bhāva*, *rasa*).

Allo stesso modo, l'iconografia interessa solo perché induce dei sentimenti in colui che medita sulla divinità. Non si tratta dunque, come nell'iconografia cristiana, di ricordare un avvenimento oppure l'esistenza, in un mondo d'intercessione, di qualcuno in grado di rispondere a una domanda. L'arte plastica indiana è, come tutte le arti, indirizzata ai sentimenti che si provano e si gustano: i *rasa.*

5. L'elenco dei *rasa* varia secondo le arti.

Ciò riguarda la natura stessa delle arti e la loro possibilità d'espressione. Così nell'arte del teatro e della danza (*Nātyasāstra*) troviamo il più antico elenco dei *rasa*, otto in tutto: il sentimento amoroso, il comico, l'ira, il coraggio, la paura, l'avversione o il disgusto, lo stupore e il dolore[30]. In effetti questi sentimenti si ritrovano nelle opere di teatro o nella danza, tal quale esistono allo stato naturale. Tuttavia in teatro vengono elaborati e presentati sotto forma «estetica», perché sia possibile sentirli e apprezzarli, senza che si abbia con questo un reale coinvolgimento nel sentimento rappresentato. Si tratta di una partecipazione per gioco o per finzione. Lo spettatore non esprime alcun giudizio morale su ciò che si rappresenta, né viene implicata la sua responsabilità negli avvenimenti.

Quando si è trattato di applicare l'elenco dei *rasa* alle arti plastiche, si è dovuto modificarlo, perché è chiaro che certi sentimenti, per esempio il comico, interessano assai poco l'iconografia religiosa, mentre certi altri, come il coraggio e il sentimento eroico, hanno un ruolo importante nelle diverse rappresentazioni mitologiche. Ma soprattutto manca in questo elenco un sentimento che ha un ruolo capitale nell'iconografia religiosa: il sentimento della pace (*sānta*).

6. Per apprezzare i *rasa*, occorre uscire da se stessi e sollevarsi fino all'oggetto proposto sotto forma estetica. Solitamente occorre un'educazione o un'attitudine particolare o una lunga consuetudine. Lo spettatore che va a teatro ha deciso di rompere con le proprie preoccupazioni individuali. Diventa un soggetto universale davanti a un oggetto universale. Si ritrova accanto ad altri soggetti che hanno operato lo stesso transfert dall'io individuale a un oggetto universale. Sono tutti in comunione col medesimo *rasa.* Lo stesso accade al fedele che si reca al tempio per venerare un'immagine. Diventa capace di elevarsi a livello del divino.

7. Se l'opera non è perfetta, o se ha difetti tali che l'attenzione è portata costantemente a particolari di tempo e di luogo impossibili da dimenticare, oppure ancora se l'estetica è tale da costringere a tuffarsi continuamente nella vita reale, allora diventa impossibile provare il *rasa.*

[30] *Bhāratīya Nātyasāstram* VI 15.

In altre parole, è necessario che l'opera sia perfetta. Il piano di composizione o di costruzione guida l'artista dal principio alla fine. Ma egli deve vigilare, in funzione del sentimento che vuol produrre, sulla perfetta connessione (*sambandha*) di tutti gli elementi, sulla loro perfetta integrazione nell'immagine [31].

8. Il processo attraverso il quale l'artista prende conoscenza della forma da esprimere è un processo di identificazione. Soggetto e oggetto diventano una cosa unica. Il soggetto diviene l'oggetto su cui meditare. L'artista s'identifica con la sostanza della scena rappresentata, identificazione che gli riesce tanto più facile e immediata in quanto possiede numerose attitudini acquisite precedentemente. L'oggetto da rappresentare gli viene proposto in un *dhyāna:* una formula in cui sono descritti i tratti essenziali dell'immagine. Un esempio di *dhyāna* che precede ogni iconografia religiosa si trova nella *Ganapati Upanisad* [32]: «l'eccellenza della forma diviene evidente nell'atto stesso della meditazione (*dhyāna*)» [33].

In quanto al fedele, dovrà anch'egli identificarsi con l'essenza della scena rappresentata, mediante un processo d'identificazione analogo e ugualmente chiamato *dhyāna* [34].

### V. IL SENTIMENTO EROICO (VĪRARASA) E IL SENTIMENTO DELLA PACE (ŚĀNTA)

I sentimenti dominanti dell'arte religiosa plastica indiana sono il sentimento eroico (*vīrarasa*) e il sentimento della pace (*śānta*). Secondo una classificazione semplicistica, le immagini si distinguono in pacifiche (*saumya*) oppure terribili (*ugra*) [35]. Un elenco così ridotto a due soli *rasa* non significa tuttavia che gli altri sentimenti siano assenti: in talune immagini religiose potrebbe esserci humour o eros.

I sentimenti eroici si trovano più spesso nelle opere figurative ispirate alla mitologia, in cui si narrano le prodezze degli dei contro le forze demoniache, per esempio il combattimentodi Narasimha, un *avatāra* di Visnu, contro Hiranyakaśipu [36].

A differenza dell'iconografia religiosa occidentale, che riporta il fedele ad avvenimenti storici o trans-storici (la caduta dell'uomo, la Passione di Cristo), quella indiana colloca gli dei e gli eroi in un tempo mitico, cioè fuori del tempo storico, ovvero all'alba dei tempi storici. Anche Rāma o Krsna, che storici seri dicono vissuti all'alba della storia, sono invece divinità fuori del tempo, il che non significa fuori di ogni storia. Essi hanno la loro storia, quella delle loro imprese, che consistono nel vincere le forze del male. L'immagine religiosa ha dunque il fine di desta-

[31] VSU VI.
[32] *Ganapati Upanisad* (trad. J. Varenne), IX-X, pp. 11s.
[33] VSU III 14.
[34] «Per questa ragione i *vāstukāras* (artisti delle immagini) dichiarano che si tratta di un'immagine per la meditazione (*dhyāna rūpa*)»: VSU III 14.
[35] VSU III 1.
[36] Alice Boner, *Principles*..., op. cit., pp. 53-59.

re nei fedeli il sentimento eroico divino sotto la forma del *rasa*. La forma terribile degli dei è una prova della loro potenza contro il male.

La natura stessa del *vīrarasa* non impedisce di includerlo fra i sentimenti religiosi. Dopotutto, nel Bengala, le feste di Devī consentono ai fedeli di partecipare allo spirito eroico della dea ascoltandone le imprese e venerandone le statue. Ma la convinzione finale, senza la quale questa drammaturgia verrebbe meno, è il trionfo del Bene sul Male e della dea sopra le forze demoniache. Nell'epopea, come a teatro, ogni rappresentazione deve avere una conclusione felice.

Il secondo sentimento, il *śāntarasa*, è ancor più presente nella scultura, nella pittura e nella miniatura, se si pensa in particolare alla scultura buddhista o giainista. Esso corrisponde al carattere mite di personaggi religiosi come gli asceti (in cui vivono gli dei) o come il Buddha: «il *śānta*, o il sentimento della calma, è il sentimento della tranquillità e della pace interiore, una volta compresa la vanità dei desideri e contemplato l'Essere Supremo» [37]. A sostegno di questa definizione, l'autore cita il testo di un poeta del XIV secolo: «quando dunque il corvo verrà senza paura ad afferrare dal cavo delle mie mani il cibo elemosinato, mentre io andrò errando sul ciglio dei sentieri, vestito di stracci, e i cittadini passandomi accanto mi guarderanno con timore, curiosità e pietà, e nel sonno mi cullerà la gioia di un nettare di spiritualità genuina?» [38]. È anche il sentimento della quiete che proviamo addentrandoci in un eremo o in un tempio [39].

È un sentimento particolare, nel senso che nasce grazie alla disciplina spirituale, allo yoga o alla bhakti. Non è come per gli altri *rasa* che hanno riscontro nei sentimenti spontanei (*bhāva*) della vita di tutti i giorni. Il *śāntarasa* non ha niente di corrispondente nella vita comune dell'uomo, che è sempre agitata e inquieta. Si capisce in queste condizioni come gli autori indiani abbiano avuto una certa perplessità a riconoscere nel sentimento della pace un *rasa*, dal momento che non dipende da una causa esteriore che presuppone un perfetto equilibrio dello spirito e che anzi si caratterizza per l'assenza di ogni altro *rasa*. Un autore del X secolo, Dhanañjaya, dice che si tratta di uno stato negativo, piuttosto che positivo. Viśvanātha, già ricordato più sopra (XIV secolo), aggira la difficoltà dichiarando che tale sentimento corrisponde a uno stato dello spirito sul punto di liberarsi, ma che non è ancora definitivamente assorbito dal divino [40].

Ci si può anche domandare se il fatto di apprezzarlo sotto forma di *rasa*, ossia sul piano puramente estetico, non venga a privarlo proprio del suo carattere essenziale, che è quello della pace.

Entrando in un eremo, in un tempio, in una chiesa, si può ammirarne l'armonia o l'iconografia, si può goderne la quiete, e tuttavia restare insensibili sul piano

[37] S.C. Mukherjee, *Le Rasa*, Paris 1926, p. 12.

[38] Testo tratto dal *Sāhitya darpana*, «Lo specchio della composizione poetica» di *Viśvanātha*, XIV secolo, Bengala.

[39] *Ibid.*, p. 50.

[40] Jadunath Sinha, *Indian Psychology*, vol. II: *Emotion and Will*, Sinha Publishing House, Calcutta 1961, pp. 307-15.

religioso. Ma possiamo provare questo *rasa* in modo più profondo, lasciando simboleggiare fra loro gli stati d'animo suscitati dall'immagine o dai luoghi sacri. «Il *śāntarasa* non è come gli altri *rasa*, che ci arricchiscono, allargano la nostra immaginazione, affinano la nostra sensibilità... Non richiede, come gli altri *rasa*, la sospensione del giudizio e una momentanea identificazione con le diverse emozioni. Esso significa un completo rovesciamento della nostra personalità, ciò che i buddhisti chiamano *parāvṛtti* (rovesciamento completo)» [41].

Ma bisogna anche tener conto del contesto moderno, attuale: «in verità, per poter trarre profitto da questo sentimento (*śāntarasa*) occorre essere religiosi. Almeno secondo il punto di vista indiano. Oggi possiamo benissimo provare emozioni per uno spettacolo religioso, senza provare i sentimenti religiosi che ne sono alla base» [42]. Ci sono persone che possono entrare in una chiesa o in un tempio senza provare alcun sentimento religioso, mentre altre, meno ricche sul piano culturale, sono in grado di reagire al simbolismo del tempio [43].

L'ideale sarebbe che l'estetica portasse alla mistica, al religioso, alla rinuncia, che l'immagine provocasse la conversione, che l'immagine «pacifica» suscitasse la vera pace e che l'immagine del «sentimento eroico» provocasse nella vita quotidiana la volontà di vincere il male. Se non arriva a tanto, possiamo tuttavia sperare che ce ne dia almeno il gusto o un assaggio.

La discussione sullo statuto del *śāntarasa* fra i *rasa*, o nel catalogo dei *rasa*, deriva in fondo dal fatto che taluni critici letterari o artistici erano pronti, come Abhinavagupta, a rappresentare simbolicamente attraverso l'immagine religiosa (al punto di provare, alla sua vista), un sentimento religioso che assimilavano al *śāntarasa*, mentre altri, più secolarizzati, non provavano davanti a un'immagine «*śānta*» niente di particolare, salvo il sentimento «estetico» della pace.

Quel che è certo è che oggi noi siamo anche più sofisticati che in altri tempi. È ancor più difficile fare realmente l'esperienza del *śāntarasa* o del *vīrarasa*. Se questo fosse possibile, potrebbe cambiare la nostra vita.

## VI. LA MEDITAZIONE SULL'IMMAGINE COME SIMBOLO

La più comune e meno sofisticata meditazione sull'immagine è senza dubbio quella dell'*upāsaka*, «colui che si accosta con rispetto» all'immagine. Si chiama *dhyāna* se si insiste sull'aspetto del raccoglimento e della contemplazione che portano all'intuizione, oppure *pratīka upāsana* se si vuole insistere sull'approccio sim-

[41] A.K. Coomaraswany, *Transformation, Regeneration, Anagogy*, in *Festschrift Ernst Winternitz*, 1933.
[42] J.L. Mason e M.V. Patwardan, *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Poona 1969, p. 123 e nota 1.
[43] Cfr. l'aneddoto riferito da Christophe Schönborn (*Le Temple comme lieu maternel de l'Eglise*, in «La Maison Dieu», 169, Paris 1987, p. 26), in cui un giovane di origine indiana, entrato in una cattedrale, si comporta religiosamente, mentre dei turisti hanno nello stesso momento un comune comportamento laico.

bolico. È anche quella in cui non manca l'aspetto affettivo della bhakti e in cui l'aspetto estetico è più marcato. L'aspetto simbolico vi predomina [44].

Scartiamo qui altre forme di meditazione: per esempio la meditazione tantrica dell'immagine, praticata senza intenzione estetica, nel senso che vi si cercherebbe invano un'eco di sentimenti estetici da provare o sviluppare [45]. Tutto vi è vissuto in funzione di un «successo» (*sādhana*).

In quanto alla venerazione delle immagini rurali (*grāmyamūrti*), meriterebbe certamente uno studio dal punto di vista sociologico o folclorico, ma, oltre al fatto che tale studio richiederebbe lunghe ricerche, sarebbe certamente poco vantaggioso dal punto di vista estetico, se dobbiamo prestar fede al giudizio di Pippalāda, il quale dichiara che «la ragione per cui le immagini rurali sono terrificanti (*aparūpa*), è la mancanza totale di abilità nel maneggiare lo scalpello e il fatto che sono i *kukkutikas* (abitanti delle foreste), non i brahmani, a fare la *pūjā* di fronte a tali immagini» [46]. Questa citazione ha il vantaggio di ricordarci che *rūpa*, la forma o immagine, ha per se stessa un senso estetico in quanto significa anche bellezza. Nel *śilparatna*, le immagini rurali costituiscono l'ultima categoria delle immagini [47].

Solo le immagini sattviche (*sattvikarūpa*) sono suscettibili di condurre il fedele fino all'unione (*sāyujyam*) col divino [48]. Tali sono, per esempio, le immagini che si trovano nei *mūrtisālā* (sale con immagini, templi scavati) di Ellora, di Bādāmī e di Mahā balipuram, che venivano offerte dai principi alla meditazione dei *tapasvin* (asceti) e sui quali ha riflettuto a lungo Alice Boner [49].

La bellezza dell'immagine è importante. Ci viene detto infatti che tale bellezza (*saubhagya*) produce nel fedele uno stato d'animo (*bhāva*) favorevole alla meditazione [50]. Bellezza e contemplazione si accordano.

Il vantaggio più importante dell'immagine sacra è quello di proporre un oggetto da vedere, e per di più un oggetto che non è al di fuori del sacro, anzi ne fa parte. L'immagine risponde al voto più profondo della *Kena Upanisad*, di vedere cioè «la forma del brahman» (*brahmanorūpam*)[51]. Un'immagine del genere è «il brahman che ha forma» (*brahmanrūpavat*), secondo l'espressione della VSU [52], o anche il *pratyaksa brahman*, «il brahman che si offre alla vista» (in un'immagine) [53].

Una delle obiezioni rivolte a coloro che meditano sopra un'immagine è che, proprio a motivo della presenza della forma o dell'immagine, non si liberano dalla dualità, e quindi non si liberano affatto. La VSU usa il linguaggio delle *Upanisad* per

[44] O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedanta*, Paris 1937, p. 354 nota 4, 364 nota 2.
[45] Sui rapporti fra tantra ed estetica cfr. Ajit Mookerjee, *Tantra Art in search of Life Divine*, in *India Aesthetics and Art Activity. Proceedings of a Seminar*, Simla 1968, pp. 55-69 e (Dibattito) pp. 293s.
[46] VSU III 5.
[47] Śilparatnakosa, «Il Tesoro dell'architettura», di data imprecisata.
[48] VSU VI 19.
[49] Alice Boner, *Principles...*, op. cit.
[50] VSU II 22.
[51] *Kena Upanisad* II 1.
[52] VSU IV 3.
[53] *Ganapati Upanisad I.*

confutare questa asserzione e dichiara: «Là dove esiste dualità con altri, ciò diventa conoscenza (*jñāna*) sicura (*niścita*) dell'altro, ciò è chiaramente la verità (*satyam*). L'uno vede l'altro, l'uno sente l'altro, l'uno parla all'altro, l'uno intende l'altro, l'uno pensa all'altro, l'uno conosce veramente l'altro. Là dove l'altro non esiste, colui che vede ciò, come e con che cosa potrebbe conoscerlo?» [54]. «La citazione dell'*Upanisad* viene modificata per servire di supporto a una posizione filosofica contraria. Mentre l'*Upanisad* stabilisce l'*advaita*, la VSU difende la dualità (*dvaita*), in quanto necessaria per dimostrare l'importanza della forma e della visione» [55].

«Il brahman ha dunque due aspetti» [56]. «L'assoluto ha due aspetti: è allo stesso tempo *nirguna* (senza qualità) e *saguna* (con qualità), perché se fosse solo *nirguna* non vi sarebbe posto per il mondo delle forme» [57]. Non vi sarebbero più manifestazioni dell'assoluto nella sua creazione, né devozione verso le manifestazioni del divino.

La convinzione che anima tutto il *śilpa*, e per la quale sappiamo che i *śilpin* hanno dovuto lottare passo dopo passo per svincolarsi dai limiti troppo angusti del vedismo, si esprime in una frase: «ciò che si otteneva un tempo mediante la parola (*vāc*) si ottiene ormai mediante la forma (*rūpa*), ottenuta a sua volta mediante la parola della conoscenza suprema» [58]. L'ultima parte della frase ci ricorda in qual modo l'immagine, la forma, si inserisce nei Veda: è infatti basandosi sulle parole dette prima di loro che gli artisti fanno le loro immagini.

Una volta l'uomo faceva ricorso alla parola vedica sperando di ottenere il godimento dei beni di questo o dell'altro mondo, ma anche e soprattutto la liberazione (*moksa*). La VSU assegna alle immagini la funzione di favorire, in colui che medita, fede ( *śraddhā* ), ferma devozione (*nisthā* ) e sapere profondo, che conducono alla liberazione (*moksa*) [59].

Non è facile fissare le tappe della meditazione (*upāsana*), poiché non si svolge in una cornice così ristretta come quella imposta nella liturgia tantrica dei *sādhana*[60].

Quel che non sembra da scartare in partenza è un certo culto, una certa liturgia di venerazione dell'immagine. Ma questo non fa parte della meditazione in senso stretto.

Per parlare più direttamente di *dhyāna*, sembra che si tratti, una volta in contatto con l'immagine, di lasciarsi impregnare dalle sue linee generali. Ce lo fa pensare il paragone che si fa tra l'attività del *śilpin* e quella dell'*hotar* (chi celebra con libazioni) della liturgia vedica. Questa si svolge in più fasi: le libazioni (*āhūti*) so-

[54] VSU IV 2.
[55] VSU, op. cit., p. 117.
[56] VSU IV 3.
[57] VSU IV.
[58] *Ibid.*
[59] VSU I 5.
[60] L. Finot, *Manuscrits sanscrits de sādhanas retrouvés en Chine*, in «Journal Asiatique», 225 (1934), pp. 1-86.

no offerte al momento del sacrificio. Quando arriva la pioggia vuol dire che il sacrificio ha ottenuto il suo primo effetto. Quindi spunteranno le piante e il risultato finale sarà costituito dal nutrimento.

Ora, quando il *śilpin* si impone di tracciare le linee del *khilapañjara* (diagramma di composizione) sulla pietra, viene paragonato all'*hotar* che offre le libazioni. Da quanto abbiamo già detto, sappiamo che da questo diagramma dipende il carattere (*bhāva*) della figura, o, se si preferisce, il suo sentimento dominante [61]. Lo fa sicuramente nell'interesse di chi la guarderà, affinché questi, a sua volta, abbia a provare il *bhāva* dell'immagine. Allorché questo si verifica, il risultato ottenuto, il *dhyānabhāva*, viene paragonato alla pioggia dalla liturgia vedica [62]. Se poi dobbiamo ricercare il risultato finale, quello che per la liturgia vedica è il nutrimento nato dalla pioggia, per la meditazione su un'immagine è l'estasi (*laya*) nel divino.

Chi visita un museo (che è pure una sala con immagini) fa un'esperienza analoga a quella della meditazione se, prima ancora di sapere che questo o quel dipinto rappresenta questa o quella cosa, gli capita di venir colpito dal carattere complessivo dell'opera vista da lontano e prima di ogni analisi. Il *khilapañjara*, che Pippalāda si preoccupa di spiegarci, contiene in se stesso, come una promessa, il sentimento che potrà provare il contemplante, purché si lasci afferrare dalle linee generali dell'immagine[63].

Ma non deve limitarsi a un'impressione globale del sacro. Deve anche, considerando in dettaglio le immagini, entrare nella totalità del loro simbolismo. Circa il significato delle immagini, bisogna dire che gli studi fatti e pubblicati in Occidente sono a un tempo preziosi e incompleti. Insistono infatti sul simbolismo delle posizioni (*āsana),* dei gesti (*mudrā*), dei tratti del volto e delle espressioni. Mostrano, è vero, il simbolismo delle armi e degli emblemi che le divinità portano in mano, quello degli abiti e degli ornamenti: tutto un simbolismo prezioso e importante.

Ma la lacuna frequente in queste descrizioni è che non mostrano come il simbolismo funziona all'interno di un *dhyāna* o di un *pratīka-upāsana.* Il processo è quello dell'identificazione (*upamāna*) dell'immagine con la divinità «da identificare» (*upameya*), processo descritto, a livello profano, nei Trattati di logica [64] e che consiste nel riconoscere in un essere o in un oggetto, visti per la prima volta, quelli di cui abbiamo già sentito parlare in precedenza. È un mezzo valido di conoscenza, un *pramān a.* Nel caso dell'immagine sacra, l'*upamāna* non è altro che la forza simbolica capace di condurre il fedele fino alla vera conoscenza del divino. Ma qui è l'artista che ha dovuto usare il linguaggio delle forme per esprimere i suoi propri sentimenti (*bhāva*) e le sue proprie esperienze (*anubhāva*) a contatto col divino.

Bisogna anche capire che nella conoscenza vedica questo linguaggio delle forme non naturali dell'arte non era stato inventato né studiato. C'erano due catego-

[61] Cfr. *supra* nota 21.
[62] VSU II 21.
[63] VSU VI 19 nota 20.
[64] *Le Compendium des Topiques (Tarka Saṃgraha) d'Annambhaṭṭa,* Texte, trad. et comment. par A. Foucher, Paris 1949, pp. 148-51.

rie: il visibile e l'invisibile, di cui il primo non poteva servire a invocare l'invisibile, salvo casi limite, come quello della luce interiore o della luce al di là del cielo. Senza dubbio c'erano anche delle rispondenze fra le parti dell'universo, ma quando si trattava di giungere al *brahman* bisognava operare una conversione completa dell'intelligenza: *neti, neti,* («non così, non così»...). Ora, aprendosi al linguaggio delle forme, gli Indiani hanno progressivamente studiato la forza dei simboli. L'artista utilizza dunque tutto un passato di ricerche, chiedendo inoltre a colui che osserverà le sue immagini di affidarsi al loro valore simbolico in ogni dettaglio.

L'*upāsaka* mette in azione il simbolo. Per lui si realizza effettivamente quanto dicono i trattati di logica: «l'identificazione è la causa efficiente della conoscenza identificata» [65]. Grazie alla forza simbolica dell'immagine, può elevarsi a una conoscenza superiore che gli permette di dire: «è il *brahman*, è l'assoluto», e ciò dentro e mediante la divinità sulla quale medita.

Il *pratīka-upāsana* è dunque una forma di meditazione che evita al tempo stesso idolatria e politeismo. Dal punto di vista del *Vedānta*, «è opportuno... evitare che il culto degli dei si fermi a un'adorazione politeistica. Senza dubbio questo è il motivo per cui le *Upaniṣad* prescrivono di considerare ciascuna divinità particolare come fosse *brahman* stesso. E *Çaṅkara* precisa a sua volta, per salvaguardare la trascendenza dell'assoluto, che le divinità vanno adorate come fossero *brahman*, ma non *brahman* come fosse queste divinità, come fosse assorbito in esse. Sotto questa angolazione, la meditazione non porta soltanto alle *devatā*, ma anche, sia pure indirettamente, al *brahman* stesso attraverso la *devatā* presa come simbolo»[66]. L'autore aggiunge in nota: «perciò queste meditazioni si dicono simboliche: *pratīka-upāsana*». È per l'appunto il caso della meditazione sulle immagini, salvo che la visualizzazione interiore è sostituita dalla contemplazione dell'immagine.

## *Conclusione*

La prospettiva da cui abbiamo cercato di cogliere il sacro e l'estetica nell'arte indiana ci ha consentito per prima cosa di constatare che si tratta della giusta prospettiva per entrare nella cultura e nella religione di quel paese. Il problema della forma del sacro è essenziale; e il problema dell'arte sacra è essenziale per l'India.

Nel pensiero indiano c'è continuità fra l'arte e il mondo, inteso qui nel senso del cosmo. Indubbiamente le forme create dall'artista vengono considerate «non naturali», artificiali, si potrebbe dire. Ma il processo mediante il quale l'artista giunge alla propria creazione è identico a quello che lo stesso Prajāpati, o il suo sostituto Viśvakarman, ha potuto usare nella creazione del mondo. Ciò vuol dire che il mondo stesso è il risultato di un'arte, una *māyā*.

[65] *Ibid.*, p. 149: *upamiti-karanam upamānam.*
[66] O. Lacombe, *L'Absolu...*, op.cit., p. 354.

Questo ci costringe a porci il seguente problema in forma di dilemma. O noi prendiamo sul serio le aspirazioni dell'arte come appartenenti al mondo, e in questo caso riconosciamo una densità ontologica alla ricerca dell'assoluto in una forma, e una densità ontologica al reale; facciamo cioè della storia umana una vera storia, la cui posta in gioco è capitale per l'uomo, e del mondo una realtà creata con un peso ontologico derivante dal creatore stesso. Oppure non riconosciamo la densità ontologica del reale e assimiliamo il mondo a un teatro, in cui degli attori o degli artisti comunicano ad altri uomini sentimenti estetici passeggeri.

## BIBLIOGRAFIA

Per farsi un'idea sintetica dell'arte indiana, basata sia sui Trattati del *Śilpa* che sull'esperienza personale, suggeriamo i seguenti testi:

P.N. Bose, *Principles of Indian Śilpaśāstra*, Lahore 1926.
Ananda K. Coomaraswami, *The Transformation of Nature in Art*, New York 1956.
Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, I-II, Calcutta 1946.
Surendranath Dasgupta, *Fundamentals of Indian Art*, Bombay 1962 (2° ed.).
M. Delahoutre, *Originalité de l'Art Indie*, Cahier de Perspectives Asiennes, Neuilly sur Seine.
Alice Boner, *Principles of Composition in Hindu Sculpture. Cave Temple Period*, Brill, Leiden 1962.
*Vāstu Sūtra Upaniṣad. The Essence of Form in Sacred Art*, Delhi 1982.

Tutte queste opere sono state largamente utilizzate e spesso citate in questo studio, soprattutto la VSU, che del *śilpa* consente una visione tradizionale risalente agli artisti stessi.

# Parte Terza
# L'IRAN ANTICO

# L'IRAN ANTICO E LO ZOROASTRISMO

*di*

*Gherardo Gnoli*

## 1. *Nozioni generali*

Tra le religioni viventi fondate da un profeta della cui storicità non si ha motivo di dubitare lo zoroastrismo è quella più antica. Qualche volta essa è chiamata *parsismo*, a causa del nome dei discendenti delle antiche comunità zoroastriane trasmigrate in India dopo la conquista araba della Persia: i *Parsi*, o «Persiani» (in inglese *Parsees* o *Parsis*). L'uso di questo termine, tuttavia, è improprio, perché lo zoroastrismo anche in epoca moderna e ai nostri stessi giorni non si limita alle comunità zoroastriane dell'India o del Pakistan: esso è restato nei secoli, senza interruzioni, una fede vivente presso alcune comunità d'Iran.

Lo zoroastrismo deve il suo nome a quello del suo profeta, *Zarathuštra*, noto in occidente sotto forme derivate da quelle greche, *Zoroastres*, *Zoroaster* ecc., oltre che sotto il suo vero nome riscoperto dalla filologia iranica e talvolta impiegato anche al di fuori degli studi specialistici, come nel caso dello *Zarathustra* di F. Nietzsche. L'etimologia del nome è incerta[1]. Esiste però un altro nome con cui questa religione è nota: *mazdeismo*. Quest'ultimo è diffuso soprattutto nella letteratura scientifica e fa riferimento non al nome del profeta, ma a quello del suo dio, *Ahu-*

[1] Cfr. M. Mayrhofer, *Die avestischen Namen*, Iranisches Personennamenbuch I, 1, Wien 1977, pp. 105s.

*ra Mazdā*, letteralmente «Signore Saggio» o «Signore Saggezza»[2]. Dal momento che non si può essere del tutto certi che Ahura Mazda fosse una divinità esclusivamente connessa alla predicazione di Zarathustra — anche se, in realtà, esistono buone ragioni a favore di questa tesi — è preferibile usare il primo di questi nomi: «mazdeismo», infatti, potrebbe far supporre che, anche prima di Zarathustra e della sua opera «riformatrice» dell'antica religione iranica, fosse esistita una religione «mazdea». Ora, poiché nelle pagine che seguono consideriamo zoroastrismo e mazdeismo come due sinonimi, vale la pena di scegliere il primo di questi nomi al fine di evitare ogni possibile equivoco.

Lo zoroastrismo è una religione che, nei suoi tratti essenziali, è vecchia di quasi tre millenni e, secondo alcuni studiosi, anche più vecchia. Per quanto sia certa la sua storicità, la figura di Zarathustra non è facilmente collocabile in una precisa cronologia assoluta. La patria stessa del profeta, all'interno del vasto mondo iranico del I millennio a.C., non è sicura: tutto quel che si può dire, con buon grado di verisimiglianza, è che egli fosse vissuto tra il X e il VII secolo in una regione del mondo iranico orientale, forse nel Sistan. Le fonti non ci consentono di essere più precisi[3].

Dopo un primo periodo, che si inizia tra il X e il IX secolo a.C. o, secondo altri, nel VII secolo, lo zoroastrismo divenne la religione della dinastia degli Achemenidi, nel primo impero persiano (VI-IV secolo a.C.). Il primo sovrano di questa dinastia che può essere considerato zoroastriano senza ragionevoli dubbi, fu Dario I (522-486 a.C.). Dopo le conquiste di Alessandro Magno, che causarono una drastica rottura nella continuità della tradizione, e il periodo successivo della dinastia dei Seleucidi, lo zoroastrismo riprese un posto di relativa preminenza sotto la dinastia degli Arsacidi nell'impero dei Parti (II sec. a.C. - III sec. d.C.), convivendo con le altre religioni in un periodo contrassegnato da forti tendenze sincretistiche. Esso divenne infine la religione ufficiale del nuovo impero persiano della dinastia dei Sassanidi (III - VII sec. d.C.). A quest'ultimo periodo risalgono gran parte dell'assetto dottrinario e rituale, la codificazione di un canone delle Scritture e la redazione dell'Avesta, l'organizzazione di una vera e propria Chiesa zoroastriana con una sua gerarchia rigida. Lo zoroastrismo, definito la «Buona Religione» per antonomasia, assunse allora i caratteri di una fede tradizionale legata alla nazione iranica: «Iran» — un'idea che nel suo valore anche politico nacque proprio con la propaganda della dinastia sassanide nel secondo quarto del III secolo d.C.[4] — e «religione» divennero sinonimi. Il periodo sassanide fu il periodo «nazionalistico» della religione fondata da Zarathustra circa mille o più anni prima.

Con la conquista araba dell'impero sassanide, verso la fine della prima metà del VII secolo d.C., lo zoroastrismo cominciò a vivere la propria esistenza di religione minoritaria, circoscritta alle comunità sulle quali, specialmente nella provincia del Fars, la Perside propriamente detta, continuò ad esercitarsi l'autorità del sacerdo-

[2] Si veda, tra gli altri, F.B.J. Kuiper, *Ahura Mazda 'Lord Wisdom'?*, in «Indo-Iranian Journal», 18 (1976), pp. 25-42.

[3] Si veda ora G. Gnoli, *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*, Roma 1989, pp. 65ss.

[4] Cfr. *ibid.*, pp. 129ss.

zio zoroastriano dei magi, *mōbad.* Nei primi secoli della dominazione araba esso restò relativamente forte, ma poi decadde rapidamente, dopo una nuova fioritura delle antiche tradizioni contraddistinta, soprattutto nel IX secolo sotto il califfato abbaside, da un'intensa attività letteraria, di cui restano importanti frutti nella letteratura, quasi tutta d'argomento religioso, in lingua pahlavica (il medio-persiano dei testi zoroastriani).

Le repressioni dei nuovi dominatori e la forza di persuasione dell'islam ridussero lo zoroastrismo iranico ad una condizione di completo isolamento politico e culturale e determinarono l'esodo di buona parte della residua comunità zoroastriana dall'Iran verso l'India, prima verso il Gujarat e poi, specialmente nei secoli XVII e XVIII, verso Bombay. Ebbe inizio, in tal modo, lo zoroastrismo indiano, o parsismo, mentre le comunità zoroastriane rimaste nell'Iran islamizzato, dapprima particolarmente numerose nell'intera provincia del Fars, si concentrarono nelle regioni di Yazd e Kerman, fino a quando, in tempi recenti, non è andata prendendo consistenza una comunità di Teheran relativamente numerosa.

Caratteri essenziali dello zoroastrismo sono la venerazione di un dio supremo, Ahura Mazda o *Ohrmazd* (la prima è la forma avestica, la seconda la forma pahlavica del nome), dio creatore, onnisciente, guardiano dell'ordine cosmico e della verità *(Aša)*, al vertice di una gerarchia di entità tra divine ed angeliche *(yazata)*, implacabile avversario delle potenze maligne e distruttive e del principe delle tenebre, *Angra Mainyu* o *Ahrimān* (la prima è la forma avestica antica, la seconda quella pahlavica), e, di conseguenza, la lotta delle forze del bene contro quelle del male, condotta senza quartiere sul piano etico così come su quello rituale in un dualismo onnipervadente la concezione del mondo e della vita. Il dualismo zoroastriano è quindi nello stesso tempo metafisico ed etico e non c'è dubbio che esso costituisca il tratto più originale e distintivo dell'insegnamento del profeta. In tutti i periodi della sua lunga storia, il comportamento del fedele zoroastriano si è conformato alla regola tradizionale, comune all'India e all'Iran, di «buoni pensieri, buone parole e buone azioni»[5].

In questa norma dobbiamo vedere un rapporto di causa ed effetto. Solo così si può comprendere il valore del rito e della liturgia del sacrificio nella tradizione zoroastriana. I buoni pensieri sono all'origine delle buone parole e queste, insieme con quelli, delle buone azioni. Perciò il dubbio annulla l'efficacia del sacrificio[6] e — se ci riferiamo al mito di Zurwan che nell'atto di sacrificare dubita e dal suo dubbio nasce Ahriman prima di Ohrmazd — in qualche modo la capovolge con risultati contrari a quelli sperati. Il rito e il sacrificio debbono essere quindi sorretti dalla convinzione assoluta della loro efficacia e un pensiero conforme alla verità e al-

[5] Cfr. B. Schlerath, *Gedanke, Wort und Werke im Veda und im Awesta*, in *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Herrmann Güntert zur 25. Wiederkehr seines Todestages am 23. April 1973*, Innsbruck 1974, pp. 201-21.

[6] Cfr. J. de Menasce, *Reflexions sur Zurvan*, in *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, London 1962, pp. 182-88.

la giustizia ne deve essere il vero soggetto. Se correttamente e scrupolosamente eseguiti secondo le norme tradizionali, essi otterranno quindi lo scopo previsto nella guerra senza quartiere contro le potenze malefiche che insidiano la purità dell'uomo e della natura e che ottenebrano l'intelligenza. L'uomo che segue la volontà di Ahura Mazda è il soldato di questa guerra, che si concluderà ineluttabilmente col trionfo del bene sul male.

Principale oggetto del culto zoroastriano è il fuoco quale simbolo vivente dell'eterna forza divina. Ma il valore del fuoco è in qualche modo soprannaturale: esso non solo è un simbolo o una epifania del potere divino e dell'energia vitale, ma anche una sorta di angelo, conformemente ad una tendenza alla angelizzazione che è stata una caratteristica costante e profondamente significativa di tutto il pensiero religioso iranico. Le accuse più volte mosse agli zoroastriani di essere stolidi e primitivi adoratori di un elemento o di un fenomeno naturale erano quindi tendenziose e superficiali. Il fuoco che va custodito nei luoghi di culto senza che mai si spenga è il simbolo e la manifestazione dell'eterno potere di Ahura Mazda, della forza della vita sulla morte, della luce dell'intelligenza che annienta la tenebrosa ignoranza.

Lo zoroastrismo insegna che esiste una vita ultraterrena. L'uomo che ha bene operato in questa vita può sperare legittimamente ad una migliore esistenza dopo la morte. Egli, superate le prove difficili che attendono le anime dei trapassati nell'immediato *post mortem* — in cui esse per altro saranno assistite dai riti appositi della comunità dei fedeli — potrà ascendere ai cieli. I viventi continueranno a venerare le anime dei giusti defunti secondo una complessa ideologia funeraria che si riflette in una speciale pratica rituale. Lo zoroastrismo pone un fortissimo accento sul giudizio individuale delle anime e prescrive con eccezionale energia di credere al paradiso e all'inferno, oltre che ad un'esistenza intermedia, alla resurrezione dei morti e al giudizio finale, che porrà termine a questa fase della nostra esistenza caratterizzata dal miscuglio di bene e di male, determinato dall'assalto di Ahriman e delle potenze malefiche contro il mondo e la vita creati da Ahura Mazda. Si inizierà allora una nuova esistenza in cui il bene sarà separato dal male. Per la dottrina zoroastriana la storia del mondo e della creazione è suddivisa in tre grandi periodi: quello originario e perfetto; quello presente in cui si insinua il potere del male, che contamina e corrompe; quello futuro in cui il regno di Ahura Mazda non soffrirà più per attacchi sferrati da Ahriman: il bene, in tutti i suoi aspetti e in tutti i suoi vari valori sarà integralmente restaurato e la luce della verità illuminerà l'intelligenza degli uomini che saranno stati devoti e coraggiosi seguaci della verità a loro rivelata da Zarathustra.

## 2. *La tradizione religiosa e l'Avesta*

Da una testimonianza del III secolo d.C. sappiamo che il clero zoroastriano possedeva dei libri, che poneva sotto l'autorità di Zarathustra, ma che non erano sta-

ti scritti da lui. La testimonianza è eccezionale: è Mani, l'altro grande profeta di una fede dualista, iranico per nascita ed ecclettico e cosmopolitico nello spirito e nella cultura. Mani accusava quel clero di aver travisato e tradito gli insegnamenti del Messaggero che aveva rivelato la verità ai Persiani né più né meno di quel che avevan fatto i discepoli del Buddha e di Gesù, gli altri due Messaggeri della verità per l'Occidente e per l'India: Zarathustra, Buddha e Gesù[7], infatti, non avevano messo per iscritto i loro insegnamenti, cosa che aveva aperto la strada ad alterazioni più o meno intenzionali e a cattive interpretazioni. Mani, quindi, proprio per non essere frainteso e tradito, aveva deciso di scrivere egli stesso i testi fondamentali della nuova dottrina universale, erede di quelle degli altri grandi inviati del passato, che erano state valide ciascuna per una parte sola del mondo.

La testimonianza di Mani è di una importanza straordinaria per la storia dello zoroastrismo e per la comprensione di un atteggiamento di fondo delle comunità e dei fedeli zoroastriani nei primi secoli della nostra era. In primo luogo essa documenta che già nel III secolo d.C., e cioè circa un secolo prima della prima redazione dell'Avesta sassanide, probabilmente avvenuta sotto il regno di Shapur II (309-379), esistevano libri posti sotto l'autorità di Zarathustra, garantita dal clero dei *mōbad* e *hērbad*, e cioè dei sacerdoti e dottori della legge religiosa, che ne reclamava uno stretto monopolio. In secondo luogo essa denuncia l'esistenza di una rottura profonda e radicale nella trasmissione e nella continuità della tradizione: la letteratura zoroastriana elogia il valore della tradizione orale, essa, invece, ne contesta la fedeltà all'insegnamento del fondatore, e non tanto — si badi bene — per sfiducia nell'arte della memoria (la memorizzazione dei testi sacri era uno dei compiti del giovane sacerdote) quanto per dubbio sull'autenticità di ciò che veniva pur fedelmente trasmesso.

Per tanto questa testimonianza dà una spiegazione, diciassette secoli fa, di un fenomeno ancora presente nello zoroastrismo contemporaneo: lo sforzo costante, quasi l'ansia, di voler sempre, in ogni problema o di dottrina o di rito, ricostruire tutti gli anelli di una continuità, che sola può garantire la validità delle scelte e delle prassi attuali. Nello zoroastrismo, forse più che in altre religioni, è sempre stata vivissima la ricerca di un marchio di autenticità e la codificazione di una ortodossia che trascende in maniera talvolta molto ingenua ogni prospettiva storica. È naturale che un tale atteggiamento non avrebbe avuto motivo di affermarsi se non si fosse realmente verificata in un dato periodo storico una rottura della tradizione, indipendentemente da ogni giudizio di merito sui contenuti di questa o di quella dottrina religiosa o sulla validità ed efficacia di questa o di quella pratica rituale. Al fondo di una mentalità spiccatamente conservatrice, che caratterizza quasi due millenni della storia zoroastriana, dalle iscrizioni d'epoca sassanide nel III secolo — si pensi alle proclamazioni del gran sacerdote Kerdir — alle controversie recenti

[7] Sulla testimonianza manichea, fondata su fonti dirette e indirette, si veda ora l'eccellente studio di M. Tardieu, *La diffusion du Buddhisme dans l'Empire kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un kephalaion manichéen inédit*, in « Studia Iranica», 17 (1988), pp. 153-82: a pp. 162s., nota 18, si troveranno i necessari riferimenti bibliografici.

delle comunità parsi, si trova, in realtà, la tragedia di una tradizione spezzata, non dall'avvento dell'islam, ma dalla caduta del primo impero persiano ad opera di Alessandro Magno. Non a caso il Macedone è stato demonizzato dalla tradizione zoroastriana: la fortuna leggendaria della sua figura e della sua fama in Iran ha origini straniere, nella cultura ellenistica prima e poi in quella islamica, ma per gli zoroastriani egli è sempre stato un maledetto operatore di iniquità, distruttore della regalità legittima e nemico della Buona Religione, che appiccò il fuoco all'Avesta e massacrò clero e fedeli[8].

La rottura della tradizione avvenuta con la conquista dell'Iran da parte di Alessandro e l'assenza nell'antica cultura iranica di una vera e propria arte dello scrivere, di cui sono spie tanto le successive adozioni di difficili sistemi scrittorii d'origine straniera, faticosamente adattati da scribi professionisti alle esigenze dei parlari iranici, quanto la relativa scarsezza dello stesso materiale epigrafico vuoi monumentale vuoi d'uso corrente, sono i due grandi ostacoli ad una ricostruzione della religione dell'Iran nel periodo pre-ellenistico, per quanto concerne gli aspetti dottrinari e il loro sviluppo storico. Le sole fonti primarie, indigene, databili sono per quel periodo sostanzialmente solo le iscrizioni monumentali dei sovrani della dinastia degli Achemenidi, in particolare di Dario I (522-486 a.C.), di suo figlio Serse (486-465) e di Artaserse II (404-359), talvolta scritte in più versioni, antico-persiana, babilonese, elamita. Esse mostrano come gli Achemenidi, per lo meno a partire da Dario I, fossero a loro modo zoroastriani: il confronto della terminologia religiosa di queste iscrizioni con l'Avesta, l'esaltazione di Ahura Mazda quale dio creatore di quel cielo, di questa terra e della felicità dell'uomo, il valore di *Arta* (antico-persiano; avestico *Aša)* come verità, ordine e giustizia universali e individuali, la condanna della Menzogna *(Drauga)* e dei falsi dei *(daiva)* sono tutti elementi di una atmosfera e di una mentalità religiose che hanno il loro naturale punto di riferimento nella visione del mondo che è al centro del messaggio di Zarathustra [9].

Queste fonti, che hanno il pregio di essere databili all'interno di alcuni lassi di tempo conosciuti, sono tuttavia politicamente motivate e orientate: non nascono come testi religiosi. E, infatti, l'uso di una lingua scritta sembra essere stato limitato, per quanto ne sappiamo, alla documentazione ufficiale di testi celebrativi, commemorativi e monumentali oppure alla prassi amministrativa dell'impero, per cui era impiegata la lingua franca dell'epoca, l'aramaico, detto appunto «aramaico d'impero», utilizzabile per una scrittura su materiale papiraceo. L'Avesta, almeno in parte certo più antico delle iscrizioni achemenidi, non veniva messo per iscritto, ma veniva tramandato a memoria di generazione in generazione. Esso quindi, per questi motivi, pur restando la fonte principale per lo studio dello zoroastrismo, è più difficilmente databile in termini di cronologia assoluta. Ed è sempre per que-

[8] Cfr. G. Gnoli, *The Idea of Iran...*, cit., p. 124 e nota 27.

[9] Sulla religione degli Achemenidi si vedano, in particolare: J. Duchesne-Guillemin, *La religion des Achéménides*, in *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, Wiesbaden 1972, pp. 59-82; Cl. Herrenschmidt, *La religion des Achéménides: état de la question*, in «Studia Iranica», 9 (1980), pp. 325-39; G. Gnoli, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, Paris 1985, pp. 53-72.

sti motivi che le fonti secondarie, straniere, soprattutto ebraiche e greche, finiscono con assumere un'importanza notevole per la ricostruzione storica e storico-religiosa dell'Iran achemenide.

Alcuni passi biblici, dal Deutero-Isaia ai libri dei Re, a Esdra e Nehemia, a Esther, a Daniele, e poi Erodoto e Teopompo, presso Plutarco, Eudemo di Rodi, presso Damascio, lo stesso Strabone e tanti altri autori classici forniscono informazioni preziose sulla religione persiana, più o meno elaborate e dirette. Mentre la Bibbia dà notizie importanti sui buoni rapporti che col popolo d'Israele avevano intrecciato i nuovi signori dell'impero supernazionale, da Ciro il Grande a Dario I e oltre, nonché significativi elementi di una influenza di concezioni religiose iraniche sul giudaismo post-esilico, dall'angelologia al dualismo e all'escatologia[10], le fonti greche ci tramandano, con Erodoto, una importante testimonianza sulle credenze e sulle usanze cultuali dei Persiani e poi, soprattutto, una figura di Zoroastro quale un sapiente, padrone dei segreti del cielo e della terra, uno psicagogo, un veggente, un taumaturgo, un astrologo, caposcuola dei *magoi* e di una catena di saggezza che aveva come obiettivo la «magia» quale «culto degli dei»[11]. Erodoto, inoltre, dà un'informazione estremamente importante e precisa sul sincretismo iranico-mesopotamico o iranico-semitico in epoca achemenide. Essa riguarda la diffusione del culto della grande dea Anahita, una Afrodite Urania, che caratterizzerà la religiosità iranica per circa un millennio, per influenza «assira» e «araba»[12], e che, come sappiamo grazie ad una testimonianza di Berosso[13], fu particolarmente forte sotto il regno di Artaserse II.

Rare e sparse sono le fonti iraniche d'interesse religioso tra Alessandro e i Sassanidi[14]. Il periodo partico, che pure fu particolarmente fecondo per la cultura iranica e per il suo incontro con le altre culture dell'antico impero degli Achemenidi, presenti al suo interno o gravitanti su di esso ai suoi margini, dalla greca all'anatolica, alla siriana, alla mesopotamica, all'ebraica e all'egizia — per non dire che delle maggiori — non è stato un periodo di particolare rilievo per le fonti primarie sullo zoroastrismo. Solo poche testimonianze archeologiche ed epigrafiche, provenienti per lo più dai territori nord-orientali del mondo iranico, documentano una persistenza ed una continuità della tradizione zoroastriana. Essa era, in ogni caso, uno degli elementi che contribuivano a comporre il complesso quadro di una civiltà composita, animata da fattori eterogenei e caratterizzata da forti tendenze sincretistiche, anche se l'iranismo culturalmente non perse mai la propria identità e se, di conseguenza, non fu mai spodestato dall'ellenismo. Più che di un ellenismo iranizzato, è giusto parlare, infatti, di un iranismo ellenizzato[15].

[10] Si vedano le opere citate sotto alla nota 17.
[11] È la nota definizione della «magia» in *Alcibiade* I, 121 E.
[12] Erodoto I, 131.
[13] Sulla quale si veda ora M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, II, Leiden-Köln 1982, p. 217 e nota 46.
[14] Cf. J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastrian Religion*, in *The Cambridge History of Iran*, III, a cura di E. Yarshater, Cambridge 1983, pp. 866-906.
[15] C. Colpe, *Development of Religious Thought*, *ibid.* (pp. 819-865), p. 826.

Molte sono le testimonianze dei sincretismi iranico-anatolico, iranico-siriano e iranico-mesopotamico: Hatra, Assur, Dura Europos non sono che tre dei grandi centri nei quali la cultura dell'Iran partico ha lasciato la sua forte impronta. Altrettanto avveniva ad est del mondo propriamente iranico, nell'incontro col mondo indiano, mentre a nord-ovest e a nord, dall'Armenia, governata da una nobiltà per buona parte di origine iranica, alla regione pontica e a quella caucasica, l'iranismo piantava radici profonde. Le *interpretationes* iraniche di divinità straniere, in particolare greche, il fenomeno dell'ellenizzazione dei magi e quello della letteratura apocrifa che la cultura ellenistica poneva sotto il nome di Zoroastro o di altri grandi sapienti della tradizione dei magi, quali Istaspe e Ostane, in trattati di astrologia, magia, alchimia, apocalittica, le speculazioni sul Tempo e sull'Eimarmene, tipiche del pensiero religioso di quell'epoca e di una religiosità con marcate caratteristiche astrali e astrologiche, e, infine, i Misteri di Mithra, che divennero ben presto la maggiore religione misterica dell'impero romano, particolarmente diffusa nelle province di confine e tra le legioni che le proteggevano in tutta la loro estensione dall'estremo nord-ovest ad est, sono tutti eloquenti fenomeni della forza d'espansione delle idee religiose iraniche, rielaborate dalla cultura sincretistica in età ellenistico-romana.

Il sincretismo religioso d'epoca partica, continuazione, a ben vedere, di un fenomeno già iniziatosi in epoca pre-ellenistica, durante il primo impero persiano, presenta, a chi voglia discernerne origini e influenze particolari, difficili problemi d'interpretazione. Non è facile, infatti, ricostruire con certezza l'entità dell'apporto iranico, per esempio, sul mondo religioso del vicino e medio Oriente, a meno che non ci si concentri su alcune grandi idee di base, tipiche dell'iranismo e specificatamente dell'insegnamento zoroastriano. Esse, d'altra parte, sono a tal punto significative da consentire un adeguato apprezzamento dell'importanza del contributo iranico alla storia religiosa tanto dell'oriente ellenistico e della tarda antichità quanto dell'Asia Centrale. Si riconoscerà, così, un'impronta iranica sulla diffusione sia di un dualismo religioso sempre più netto, che sarà uno dei fondamenti dello gnosticismo dei primi secoli, sia di un'escatologia dominata dall'idea dell'avvento di un'umanità «salvata» e reintegrata in uno stato di perfezione, contraddistinto dalla resurrezione dei corpi e sul piano individuale da una speciale concezione del *post mortem*, che eserciterà la sua influenza anche sul buddhismo tibetano[16] e sia, infine, di una tendenza all'angelizzazione (e demonizzazione) e alla mitizzazione, che resterà costante nel mondo religioso iranico e che si incontrerà, in particolare, per certi aspetti, con le complesse angelologie e demonologie delle religioni politeistiche e monoteistiche del Vicino Oriente[17].

[16] Cfr. G. Tucci, *Il libro tibetano dei morti*, Torino, 1972², p. 32.

[17] Restano fondamentali i lavori della cosiddetta «religionsgeschichtliche Schule» e in particolare quelli di W. Bousset: *Die Himmelsreise der Seele*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 4 (1901), pp. 136-69; 229-70; *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907; *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3ª ed. rivista da H. Gressmann, Tübingen 1926. Altrettanto fondamentali e rappresentativi di un siffatto orientamento storiografico sono: R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*,

Col periodo sassanide si apre una nuova fase nello sviluppo della religione zoroastriana. Si tratta, in sostanza, della fase «fondante» dello zoroastrismo così come oggi lo conosciamo. Dal III al VII secolo vennero gettate le basi dottrinarie, morali e rituali della cosiddetta Buona Religione, considerata un tutt'uno inscindibile con l'idea stessa dell'Iran e della sua regalità. Le iscrizioni sassanidi, specificatamente quelle del gran sacerdote Kerdir, presentano in maniera chiara lo sforzo compiuto dal clero dei magi di restaurare la fede nel suo antico e supposto splendore, dopo le distruzioni apportate dal malefico Alessandro e dopo il periodo di rilassamento morale e di eterodossia che aveva contraddistinto i secoli del dominio arsacide, visto come una parentesi di confusione politica e religiosa, alimentata dal frazionismo feudale dei numerosi regoli locali. Le iscrizioni sassanidi sono quindi una fonte primaria di eccezionale importanza per la storia dello zoroastrismo.

Ad esse si deve aggiungere la letteratura religiosa dei testi pahlavici del IX e del X secolo, che da una parte ci illumina sullo stato dello zoroastrismo in epoca abbaside e, dall'altra, per tutto quello che in essa si riflette di tradizioni più antiche, sull'elaborazione dottrinaria che caratterizzò, appunto, lo zoroastrismo sassanide. Spiccano in questa letteratura, testimonianza abbastanza ricca di una rifioritura della religione tradizionale in un periodo per essa dei più critici, il *Dēnkard*, un'enciclopedia in nove libri, di cui sono andati perduti i primi due e una parte del terzo, che tratta di apologetica, di esegesi e di argomenti di morale e di filosofia; il *Bundahišn*, «Creazione primordiale», in trentasei capitoli, che espone la dottrina cosmogonica e le vicende del mondo e dell'uomo, descrivendo la configurazione della terra, l'oroscopo del mondo e la sua topografia, l'alternarsi delle stagioni, il calendario, la costituzione della natura umana, la sorte dell'anima e il succedersi dei dodici millenni nei quali si suddivide la storia universale, connessi ai dodici segni zodiacali ecc.; il *Dādestān ī dēnīg*, «Codice religioso», che risponde a novantadue questioni su ogni sorta d'argomenti di morale, di rituale e di costume, il *Dādestān ī Mēnōg ī Xrad*, «Codice dello Spirito della Saggezza», che risponde a sessantadue questioni di vario argomento religioso; il *Wizīdagīhā ī Zādsparam*, un'antologia degli scritti di Zadsparam, in cui questi tratta soggetti di cosmologia ed espone la vita di Zarathustra (come nel VII libro del *Dēnkard*); l'*Ardā Wīrāz nāmag*, «Libro di Arda Wiraz», che descrive un viaggio nell'aldilà compiuto, grazie all'assunzione di un narcotico, dal giusto Wiraz e che può paragonarsi a varie opere islamiche, quali il *Libro della Scala*, fonte possibile della *Divina Commedia*; lo *Škand-gumānīg wizār*, «Soluzione decisiva dei dubbi», un'apologia dello zoroastrismo contrapposto all'islam, al giudaismo, al cristianesimo e al manicheismo; oltre ad altri testi di varia natura, talvolta di specifico carattere apocalittico e animati da uno spirito di rivincita per l'Iran caduto preda degli infedeli, ma destinato ad una nuova età dell'oro, che seguirà alla restaurazione della Buona Religione e quindi all'avvento del Salvatore finale.

Bonn 1921; R. Reitzenstein e H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin 1926.

Inoltre, come si è detto, fu nel periodo sassanide che si costituì il canone dell'Avesta (pahlavico *abestāg* da un antico iranico **upastāvaka*, «elogio» di Ahura Mazda, secondo la spiegazione più probabile[18]), la raccolta dei testi sacri tramandati per tradizione orale, alcuni dei quali — le cinque *Gāthā* o «Canti» — attribuiti allo stesso Zarathustra. La redazione scritta del testo avestico in un alfabeto ispirato a quello pahlavico fu una misura presa dal potere politico e da quello religioso al fine di mettere in condizione la Chiesa zoroastriana di competere con le religioni che potevano fondarsi su scritture sacre, quali il manicheismo, il cristianesimo e il buddhismo. I libri VIII e IX del *Dēnkard* danno un'immagine solo parzialmente fedele dell'archetipo sassanide, e possiamo dire che, oltre alle *Gāthā*, oggi possediamo per intero o pressocché per intero alcune importanti sezioni dell'*Avesta* sassanide, quali il *Vendidad*, la «Legge di abiura dei dèmoni», e gli *Yašt*, «inni» alle principali entità venerabili e degne di culto, *yazata*, ambedue parti essenziali della liturgia, come lo *Yasna*, «sacrificio», all'interno del quale sono inserite le *Gāthā* (composte in una lingua almeno apparentemente più arcaica), il *Vīsprad* «(preghiera a) tutti i patroni» e il *Xorda Avesta*, «piccolo Avesta», una raccolta di preghiere per i laici. È difficile stimare l'entità delle perdite subite: i numerosi frammenti pervenuti di altre sezioni e altri elementi ci inducono a ritenere, in ogni caso, che esse sono state consistenti. Dall'archetipo sassanide (IV secolo)[19] al manoscritto di base (IX-X secolo) passarono cinque o sei secoli, mentre alla fine del XIII secolo (1288) risale il più antico dei manoscritti esistenti. Da allora alla scoperta dell'Avesta da parte della cultura europea, grazie all'opera di H. Anquetil-Duperron tra il 1755 e il 1771, passeranno ancora quasi cinque secoli.

All'Avesta sassanide si accompagnava lo *Zand*, donde il nome di *Zend-Avesta*, e cioè i commenti, scritti per lo più in pahlavico, e le traduzioni dei testi avestici, oltre che altre opere ritenute utili ad una conoscenza enciclopedica conforme ai dettami della dottrina religiosa: scritti di medicina, di astronomia, sul movimento, sullo spazio, sulla sostanza, sulla creazione, sulla genesi, sulla corruzione, sul mutamento e sulla crescita ecc., che una pia frode voleva fossero andati dispersi in India o a «Roma», come apprendiamo da un'importante testimonianza del *Dēnkard*, che si riferisce al regno di Shapur I, il sovrano eclettico e interessato alla cultura dell'epoca, che ne avrebbe curato il recupero e la raccolta.

Lo studio dei quasi tremila anni della tradizione zoroastriana si avvale anche di altre fonti secondarie e primarie. Tra le prime, specialmente per l'epoca sassanide, abbiamo numerose fonti cristiane, siriache e armene soprattutto, importanti più per il profilo storico che non per quello dottrinario, dato il loro carattere polemico e tendenzioso, e arabo-persiane d'epoca islamica[20], che ci danno un quadro illuminante anche la situazione d'isolamento e di debolezza delle comunità zoroa-

[18] Cfr. Chr. Bartholomae, *Zum altiranischen Wörterbuch*, Strassburg 1906, p. 108.

[19] Si veda ora K. Hoffmann e J. Narten, *Der Sasanidische Archetypus*, Wiesbaden 1989.

[20] Utili per queste ultime sono gli studi di G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbār et ses devanciers*, Paris 1974, e il più recente, *Islam et religions*, Paris 1986, pp. 83ss., 171ss.

striane della Persia medioevale. Tra le seconde dobbiamo aggiungere quelle epigrafiche minori — sigilli, cammei, bullae, monete — d'epoca sassanide, utili soprattutto per lo studio dell'organizzazione ecclesiastica[21], e iconografiche, oltre che, naturalmente, la documentazione archeologica nel suo insieme, preziosa, in particolar modo, per la ricostruzione dei luoghi di culto[22]. Altre fonti primarie sono poi quelle costituite dalla letteratura zoroastriana sia persiana — si pensi allo *Zarātošt-nāme*, il «Libro di Zarathustra», scritto nel XIII secolo — sia parsi, in sanscrito, in gujarati, in pazand (e cioè in una scrittura fonetica che riflette una pronuncia medio-persiana tarda e corrotta), in persiano e, più recentemente, in inglese.

### *3. Il cosmo e il numinoso. Ierofanie e simboli*

Il legame tra il cosmo e il numinoso certamente è uno dei tratti caratteristici della religione iranica pre-islamica, che sopravvive attraverso tutta la tradizione zoroastriana. Questo legame fu ben percepito nell'antichità: la notizia di Erodoto sui costumi religiosi dei Persiani su questo punto è estremamente significativa. Essi sacrificavano — egli racconta[23] — al sole, alla luna, alla terra, al fuoco, all'acqua e ai venti, come ai soli oggetti degni di un sacrificio e secondo un'usanza che risaliva ad una antichità remota. Dal momento che nella testimonianza erodotea non è parola su Zarathustra né su una nuova dottrina che avesse innovato la religiosità persiana, è verisimile che in essa si debba scorgere un'allusione alle usanze religiose più antiche e quindi anche pre-zoroastriane.

Oltre alle ierofanie del sole, della luna, della terra, del fuoco, dell'acqua e dei venti, nella notizia di Erodoto ricorre la menzione della ierofania principale della religione persiana: l'intera volta celeste, «Zeus», e cioè senza dubbio Ahura Mazda. Anzi Erodoto introduce il suo discorso sui costumi religiosi dei Persiani, riferendo come questi non usassero innalzare statue o costruire templi o altari, ritenendo folli coloro che avevano tali usanze, poiché — così egli spiega — «non hanno mai pensato, come i Greci, che gli dei siano della stessa natura degli uomini», e notando come usassero salire sulle più alte cime dei monti per offrire sacrifici alla divinità somma.

La notizia di Erodoto presenta dunque un insieme coerente di ierofanie: la volta del cielo, adorata sulle più alte cime dei monti, e i sei «elementi» dei quali si è detto, destinatari di un culto sacrificale.

L'Avesta conferma ampiamente la testimonianza erodotea e la arricchisce no-

[21] Cfr. Ph. Gignoux, *Pour une esquisse des fonctions religieuses sous les Sasanides*, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 7 (1986), pp. 93-108; Id., *Une catégorie des mages à la fin de l'époque sasanide: les mogvēh, ibid.*, 9, pp. 19-23.

[22] Sui quali si vedano: K. Erdmann, *Das Iranische Feuerheiligtum*, Leipzig 1941; *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin-New York 1971; M. Boyce, *On the Zoroastrian Temple Cult of Fire*, in «Journal of the American Oriental Society», 95 (1975), pp. 454-65.

[23] Erodoto I, 131.

tevolmente. Gli *Yašt*, in particolar modo, ne sono una prova eloquente: la venerazione degli *yazata* riguarda anche altre entità divine o angeliche alle quali il fedele seguace della Buona Religione può sacrificare. Lo stesso *Vīsprad*, come dice lo stesso nome, è una sezione del testo sacro dedicata alle speciali preghiere che si devono indirizzare ai «signori», *ratu*, o «patroni» delle diverse categorie di esseri, che noi potremmo definire animati e inanimati e che posseggono, quali geni di differenti specie, caratteri tipici di altrettante manifestazioni del sacro.

La notizia di Erodoto ci pone di fronte anche ad un'altra concezione religiosa degli antichi Persiani, sulla quale spesso non si è posta la dovuta attenzione: al culto, cioè, reso sulle più alte cime dei monti. Ora, la testimonianza erodotea non è isolata, ma si collega, a ben vedere, ad alcuni elementi di una sorta di cosmografia tradizionale presenti nell'Avesta e nella tradizione zoroastriana. La montagna cosmica quale *Axis Mundi* è un'eredità comune indo-iranica[24]. Un insieme di elementi forniti dalla geografia dell'Avesta e dalla tradizione zoroastriana indica come la concezione del monte *Harā (Harā bərəz* o *bərəzaiti*, da cui il persiano *Alborz)* altro non fosse se non la versione iranica di una comune concezione indo-iranica arcaica, presente nella cosmografia indiana nell'idea del monte *Meru*. La forza di questa tradizionale concezione della montagna cosmica indo-iranica è documentata dalle sue successive identificazioni e versioni zoroastriane, il monte *Hukairya* e il *Čagād ī Dāitī* nello spazio sacro dell'*Airyana Vaējah*, jaina e buddhiste, il *Sumeru*, e perfino manichee, il *Sumeru*, appunto, nell'*Aryān-waižan*[25]. In realtà, l'importanza della montagna cosmica è evidente in tutta l'area indo-iranica e centro-asiatica, tra i Mongoli, i Buriati, i Kalmukki e, in particolare, i Tibetani[26]. Senza dubbio, al fondo della concezione iranica, che collega la montagna cosmica e, in genere, le montagne col potere soprannaturale dello «splendore» *farnah* o *xwarnah*, è il fatto che, come notò J. Darmesteter, «Les montagnes, plus proches du ciel, plus tôt visibles de la lumière, ont été dans toutes les mythologies le siège des inspirations surnaturelles»[27]. E non è quindi senza motivo che lo *yašt* avestico dedicato allo *yazata* della Terra e in realtà allo *xwarnah*, il XIX, si inizi con la lode di 2244 montagne. L'idea essenziale, che è alla base del rapporto tra le montagne e lo *xwarnah*, è quella che lo splendore soprannaturale, concepito quale forza e strumento di vittoria tanto materiale quanto spirituale, risiede sugli alti monti, sedi naturali e privilegiate delle epifanie luminose, delle ierofanie, delle teofanie, laddove la terra è più vicina al cielo e il paradiso, grazie al crescere e all'innalzarsi di essa, unisce in qualche modo l'una all'altro. È certamente in una siffatta cornice che dobbiamo spiegare l'origine iranica dello *Airyana Vaējah* (pahlavico *Ērān-wēz)*, centro del

[24] Cfr. M. Schwartz, *The Old Eastern Iranian World View according to the Avesta*, in *The Cambridge History of Iran*, II, a cura di I. Gershevitch, Cambridge 1985, (pp. 640-63), p. 644.

[25] Cfr. W.B. Henning, *The Book of the Giants*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 11 (1943), (pp. 52-74), pp. 68s., 73; ed ora G. Gnoli, *The Idea of Iran...*, cit., pp. 47ss.

[26] G. Tucci, *On Swāt. The Dards and Connected Problems*, in «East and West», 27 (1977), (pp. 9-103), pp. 26s.

[27] *Le Zend-Avesta*, Paris 1892-1893, II, p. 615.

mondo in cui Zarathustra ebbe le sue visioni: essa è la versione zoroastriana di una antica idea indo-iranica del Centro del mondo[28].

La percezione del cosmo come manifestazione del numinoso – Ahura Mazda ne è l'unico creatore – ha comportato nello zoroastrismo speciali regole di purità, che devono essere rigorosamente seguite dai fedeli, affinché essi non si rendano complici dell'assalto sferrato da Ahriman e dalle entità malefiche contro la creazione di Ahura Mazda. Il fuoco, l'acqua, la terra, l'aria devono essere oggetto di particolari attenzioni, che implicano alcune prescrizioni intese a salvaguardare la loro purità. In particolare il contatto con la morte e con ciò che essa inesorabilmente corrompe è severamente proibito: la purità della terra va salvaguardata e l'inumazione dei cadaveri pertanto prescritta: la carne e gli umori saranno preda degli avvoltoi nelle famose «torri del silenzio», secondo un'usanza abbastanza diffusa in area centro-asiatica, mentre solo le ossa saranno conservate, conformemente ad una concezione che le considerava come la sede di un principio vitale, diffusa nello sciamanesimo. Ma anche gli altri elementi sono protetti dalle regole di purità che si svilupparono secondo una casistica puntuale e quasi ossessiva, come dimostra in primo luogo il *Vendidad*: è durato a lungo presso i Parsi il divieto di viaggiare per mare, di cui abbiamo tracce eloquenti anche in un'antichità remota, o anche per ferrovia, a causa dell'inevitabile contaminazione che poteva prodursi per il contatto tra acqua e fuoco[29].

Oltre a quella del fuoco, la ierofania più significativa dello zoroastrismo è, tuttavia, quella della luce. Essa è concepita quale una manifestazione dello spirito e dell'energia vitale. La luce caratterizza l'intelligenza così come la tenebra è il segno dell'ignoranza e dell'aggressività cieca di Ahriman. La luce illumina la mente umana, non solo mediante la vista fisica o corporea, ma anche attraverso la vista spirituale o l'occhio dell'anima. Nello stesso tempo essa possiede una forza germinale e, secondo una concezione fisiologica diffusa dalla Grecia all'India, si annida nel seme dell'uomo[30]. Il possesso dello *xwarnah*, lo «splendore» quale energia che procura vittoria, fortuna e conoscenza, è uno dei fini che l'uomo deve proporsi: i grandi eroi della tradizione religiosa ne sono provvisti non meno degli *yazata* celesti. Se lo *xwarnah* abbandona chi lo possiede, a causa di una colpa commessa, questi è perduto, perché non potrà portare a compimento la sua missione sulla terra: un sovrano che perde il suo *xwarnah*, per esempio, perde la sua regalità ed è prossimo alla rovina o alla morte. È naturale pertanto come la dualità di luce e tenebra sia servita ad esprimere efficacemente nello zoroastrismo la fondamentale concezione dualistica che è alla base della religione dell'Iran antico: Ahura Mazda (Ohrmazd),

[28] Cfr. G. Gnoli, *The Idea of Iran...*, cit., pp. 47-53. Sull'*Axis Mundi* e sul Centro del mondo si veda in particolare M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, pp. 321ss., 325ss., e *Centre du monde, temple, maison*, in *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma 1957, pp. 57-82.

[29] Cfr. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, p. 378.

[30] Cfr. J. Duchesne-Guillemin, *Le X<sup>v</sup>arənah*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», sez. linguistica, 5 (1963), pp. 19-31; G. Gnoli, *Lichtsymbolik in alt-Iran*, in «Antaios», 8 (1967), pp. 528-49.

che risiede nella luce, è un creatore possente e onnisciente, mentre Ahriman, che risiede nella tenebra, è infecondo e impotente, può produrre solo degli aborti che non riusciranno a trasferirsi sul piano della realtà di una creazione concreta. All'onniscienza di Ahura Mazda egli può contrapporre solo una «conoscenza *a posteriori*», come dice il *Bundahišn*. Noi potremmo definire l'onniscienza di Ahura Mazda una conoscenza delle cause e dei loro effetti e la «post-scienza» di Ahriman come una conoscenza limitata agli effetti. Perciò Ahura Mazda avrà il sopravvento su Ahriman: il suo piano di guerra, scandito nel tempo, non può essere scoperto e ostacolato dalla brama di sangue e dall'invidia che divorano il suo avversario, pronto a gettarsi nella mischia, senza la necessaria cognizione della concatenazione di causa ed effetti. Sarà la natura stessa di Ahriman, cieca e distruttiva, a perderlo definitivamente e a incatenarlo nella sua impotenza creativa.

## 4. *I due stati dell'essere e l'uomo*

Abbiamo parlato dell'occhio dell'anima e della luce come di un elemento della natura umana, che, come direbbe M. Eliade[31], in qualche modo si connette allo spirito e al seme. Abbiamo anche detto che per l'idea dello *xwarnah* si possono trovare confronti e analogie in concezioni fisiologiche diffuse tra l'India e la Grecia. Ciò richiede qualche precisazione in un contesto più ampio: quello dell'antropologia religiosa dell'Iran antico. Al fondo della concezione zoroastriana si trova una comune concezione indo-iranica, che distingue tra un principio vitale (avestico *ahu-*, antico indiano *ásu-)* e un organo centrale della vita psichica, sede del pensiero, della volontà e della sensibilità (avestico *manah-*, antico-indiano *mánas-).* Zarathustra, conformemente a questa concezione tradizionale, distingue a sua volta un *ahu- manahya-* o un *ahu- manaŋhō*, e cioè un «essere spirituale» o un «essere dello spirito», e un *ahu- astvant-*, e cioè un «essere materiale» o «corporeo» (letteralmente «provvisto di ossa»). Analogamente il pensiero vedico ha visto in *mánas-* e in *tanú-* due elementi distinti, che convergono a costituire il principio vitale[32]. La tradizione zoroastriana parlerà poi di due stati dell'essere, *sti-*: quello *mainyava-* «spirituale» e quello *gaēthya-* «vivente,materiale», il *mēnōg* e il *gētīg* della letteratura pahlavica. Per il pensiero religioso iranico tutto l'esistente si conforma a questa duplicità di piani.

Il piano dell'esistenza *mēnōg* è in funzione di quello dell'esistenza *gētīg* e viceversa: il loro rapporto è inscindibile e non è dominato da un contrasto. Una buona esemplificazione di questa dottrina è il legame tra la vista, definita *mēnōg*, e l'occhio, definito *gētīg*: siamo lontani, quindi, da concezioni che contrappongono sia il sensibile all'intellegibile sia la materia alla forma. Pur se qualche influenza del

[31] *Spirit, Light, and Seed*, in «History of Religions», 11 (1971), pp. 1-30 (= M. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris 1978, pp.125-66).
[32] Cfr. R.N. Dandekar, *Der vedische Mensch*, Heidelberg 1938, pp. 65s.; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague 1963, pp. 11s., 278 nota 8.

pensiero filosofico greco può essere rintracciata nella letteratura pahlavica dei secoli IX e X, laddove si insiste sulla dottrina del *mēnōg* e del *gētīg*, la concezione iranica è senza dubbio originale. E se per comodità si è portati spesso a tradurre *mēnōg* con «spirituale» e *gētīg* con «materiale», bisogna tener presente che in tal modo si fa ricorso ad una traduzione approssimativa, che non rende pienamente la natura specifica della concezione iranica. Questa distingue, in sostanza, fra il trascendente e il fenomenico: il primo invisibile e il secondo visibile; il primo intangibile e il secondo tangibile; il primo «mentale» (nel suo significato etimologico, dalla radice *man-)* e il secondo «ossuto» *(astvant-)* o «vivente» *(gaēthya-)*, nel senso di corporalmente manifestato; e ancora: il primo la radice, il fondamento, il seme e il secondo il frutto. Tutto il creato è nello stesso tempo *mēnōg* e *gētīg* e perfino il creatore Ahura Mazda partecipa dei due piani dell'essere: egli, infatti, mediante il suo *Spənta Mainyu*, il suo «Spirito Benefico», può trasferire la creazione dallo stato *mēnōg* a quello *gētīg*; solo Ahriman[33], e cioè lo *Angra Mainyu*, lo «Spirito malvagio» e i *dēv* (pahlavico, corrispondente all'avestico *daiva*) non hanno *gētīg* e non possiedono, quindi, capacità creative. La concezione dei due piani dell'esistenza è un'idea fondamentale dello zoroastrismo: le sue implicazioni sono numerose ed essenziali per capire lo spirito della religiosità dell'Iran antico e per comprendere la natura del rapporto dell'uomo con quello che noi definiamo il sacro. A ben vedere, la dottrina dei due stati dell'essere è la particolare forma che lo zoroastrismo, fin dalle sue origini, ha dato alla sua comprensione del sacro come trascendente e, nello stesso tempo, come qualcosa di irriducibilmente *reale* nel mondo[34]. Esso non può essere percepito dai nostri sensi: è inafferrabile e invisibile. Eppure, quest'idea, come vedremo, si fonda su un'esperienza umana del sacro, di cui le *Gāthā* costituiscono la principale e più antica testimonianza.

La prima conseguenza di una siffatta concezione è l'idea secondo la quale ogni specie di essere ha un suo prototipo trascendente: si è già parlato dei *ratu* o «patroni» delle differenti specie. Ogni specie ha il suo *ratu*, cui vanno indirizzate le preghiere dei fedeli. La seconda conseguenza è quella tendenza all'angelizzazione di cui pure si è parlato come di una caratteristica costante della religiosità iranica.

È stato detto che il fedele zoroastriano, anziché porsi le domande «che cosa è il tempo?», «che cosa è la terra?», «che cosa sono le acque?», si pone le domande «*chi* è il tempo?», «*chi* è la terra?», «*chi* sono le Acque?»[35]. Egli percepisce, pertanto, l'esistenza di una sorta molto speciale di «angeli» (anche qui la traduzione è im-

[33] S. Shaked, *Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation*, in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 227-34; J. de Menasce, *L'origine mazdéenne d'un mythe manichéen*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 174 (1968), pp. 161-67.

[34] Cfr. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, Paris1976, p. 7; Id., *Fragments d'un journal*, I, Paris 1973, p. 555. Si veda inoltre J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Milano 1989².

[35] H. Corbin, *Terre Céleste et Corps de Résurrection d'aprés quelques traditions iraniennes*, in «Eranos Jahrbuch», 22 (1954), (pp. 97-194), p. 99. Sul Tempo come «Personne»: Id., *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*, in «Eranos Jahrbuch», 20 (1952) pp. 149-217. Sull'argomento si veda anche A. Bausani, *Persia religiosa da Zarathustra a Bahâ ' u ' llâh*, Milano 1959, pp. 90s.

perfetta) che *sono* questi elementi trasfigurati in valori morali, «entità», quindi, che non sono emanazione degli oggetti che simboleggiano, ma che ad essi preesistono, formandoli, sorvegliandoli, custodendoli e conservandoli.

La terza e certo non meno importante conseguenza è che anche uno degli elementi costitutivi della natura umana, la *fravašī*, talvolta concepito come lo spirito di un defunto, preesiste alla persona cui si riferisce. Le *fravašī* degli umani anzi – così si dice in una sorta di mito tramandato dal *Bundahišn*[36] – scelgono di scendere sulla terra, e quindi nel tempo limitato dell'esistenza *gētīg*, non perché cadute per una qualche colpa originale commessa, ma perché in tal modo possono contribuire alla sconfitta di Ahriman e alla restaurazione di un'esistenza non più dominata dal miscuglio dei due Spiriti contrapposti. Ed è bene chiarire subito che è proprio il «miscuglio» (pahlavico *gumēzišn*) dei due Spiriti ad essere al centro del dualismo zoroastriano, che è quindi un dualismo tutto «spirituale»[37] o, se si vuole «mentale», e non un dualismo di spirito e materia o di trascendente e fenomenico. Quest'ultimo non è negativo per sua natura: è soltanto l'ambiente in cui si consuma il dramma della contrapposizione e della lotta dei due Spiriti e, nello stesso tempo, lo strumento che consente ad Ahura Mazda di avere alla fine il sopravvento sulle potenze malefiche, che dall'esterno si sono insinuate nel creato, contaminandolo e corrompendolo. E con ciò abbiamo toccato un punto centrale della visione del mondo dello zoroastrismo, la cui portata antropologica è evidente: la posizione dell'uomo al centro del dramma dualistico, che si risolve positivamente per l'individuo solo a condizione che il suo rapporto col sacro sia rigorosamente conforme alle regole tradizionali. Senza dubbio queste ultime devono molto alla speculazione teologica e rituale delle comunità sacerdotali: l'aspetto fortemente ritualistico della religione zoroastriana non ha le sue radici – per quanto ci è dato di capire – nell'insegnamento di Zarathustra, ma in un insieme di prescrizioni e di usanze talvolta anche contrastanti con lo spirito originario del messaggio rivelato nelle *Gāthā*, almeno così come siamo in grado d'interpretarlo.

## 5. *Zarathustra e il dualismo*

Nel III secolo d.C., sempre grazie alla testimonianza di Mani, si sapeva che, prima di Gesù in occidente e del Buddha in oriente, Zarathustra aveva portato agli uomini della Persia (che qui va intesa nella sua accezione più ampia di mondo iranico, posto tra Roma e l'India) un messaggio di verità. Ciò è molto importante, perché testimonia che, già per lo meno da quell'epoca, si aveva coscienza del fatto che prima ancora della più drastica e grandiosa risposta che il pensiero religioso india-

[36] Nel III capitolo: trad. in R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, p. 336.

[37] Con forti analogie con quello manicheo: H.-Ch.Puech, *Le prince des ténèbres en son royaume*, *in* «Études carmelitaines (volume collettivo dedicato a *Satan*), Paris 1948, pp. 136-74 (= Id., *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979, pp. 103-51; si veda in particolare p. 142).

no aveva dato alla profonda crisi provocata dalla svalorizzazione religiosa del sacrificio brahmanico, e cioè prima del buddhismo, l'Iran aveva dato una sua risposta originale all'analoga crisi che aveva subito un tipo di religiosità tradizionale, certo molto vicino a quello brahmanico, in quanto senza dubbio sviluppatosi sulla medesima eredità indo-iranica.

Da un punto di vista storico-religioso, è probabilmente impossibile comprendere il significato della nuova religione zoroastriana, se non si dà il giusto risalto alla figura di Zarathustra quale possente personalità religiosa, in qualche modo analoga a quelle del Buddha e di Gesù: non se ne comprenderebbe la fondamentale tendenza monoteistica[38] e non si afferrerebbero né la creatività né l'originalità di un pensiero e di una esperienza che hanno largamente influito sullo sviluppo storico delle idee e delle credenze religiose della nostra umanità. Riducendo ad espressioni di un esasperato ritualismo i toni vivamente personali ed appassionati dello Zarathustra che parla nelle *Gāthā*, quasi fossero una delle tante versioni che l'immaginazione religiosa ha saputo dare del tema del «giusto sofferente», si appiattirebbe la prospettiva storica e si annullerebbe in tal modo la possibilità di comprendere una testimonianza altamente drammatica di una crisi profonda, che ha rinnovato il mondo religioso dell'Iran antico, dando ad esso valori caratteristici, che, sia pure in parte trasformati od opacizzati in tre millenni di tradizioni sacerdotali, sono sopravvissuti fino ad oggi, sia attraverso una comunità religiosa che ancora ai nostri giorni vanta il possesso della venerabile eredità del profeta, sia mediante l'influenza esercitata da alcune idee di base del messaggio zoroastriano fuori del mondo iranico, grazie alla loro grande forza di attrazione.

Gli scarni elementi autobiografici contenuti nelle *Gāthā*, unitamente a quel poco di non mitico che è tramandato dalla tradizione sulla vita del profeta, ci consentono di dire che Zarathustra era uno *zaotar*, e cioè un sacerdote (in antico-indiano *hótr*), appartenente al clan *Spitāma*. Di lui si conoscono i nomi del padre, della moglie e di una delle figlie. Non era una persona socialmente influente o potente: i suoi beni erano scarsi, come egli stesso dichiara (*Yasna* 46, 2). Viveva in una comunità che lo avrebbe respinto. I *kavi*, *karapan* e *usig*, vale a dire i suoi capi e i suoi preti, non avrebbero accettato i suoi insegnamenti, costringendolo ad abbandonare la sua terra: «Verso quale paese fuggire? Dove fuggire? Dove andare? Mi si caccia dalla mia famiglia e dalla mia tribù: né il villaggio né i capi malvagi del paese mi sono favorevoli» (*Yasna* 46, 1). Egli trovò poi rifugio presso un signore potente, un *kavi* di nome Vištāspa, che la successiva tradizione religiosa ha rappresentato come la figura di un sovrano *defensor fidei*. Ma le peripezie dello *zaotar* innovatore non

[38] Cfr. R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1920, pp. 76 ss.; Id., *Saggi di storia delle religioni e mitologia*, Roma 1946, pp. 35 s.; Id., *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957 ², pp. 158ss. A proposito del particolare monoteismo zoroastriano si vedano, inoltre, le considerazioni di A. Bausani, *Note per una tipologia del monoteismo*, in «Studi e materiali di Storia delle Religioni», 28 (1957), (pp. 67-88), pp. 68, 87 nota 1; Id., *Can Monotheism be taught? (Further considerations on the typology of Monotheism)*, in «Numen», 10 (1963), (pp. 167-201), p. 168 nota 4, p. 172 nota 15.

erano finite: insieme ad una comunità di discepoli, definiti «poveri» *(drigu)*[39], egli continuò ad avere numerosi nemici, per mano dei quali trovò la morte, secondo la tradizione all'età di settantasette anni, quarantasette anni dopo la rivelazione da lui ricevuta e trentacinque anni dopo la conversione di Vištāspa. Queste cifre non hanno apparentemente nulla di simbolico, come nulla di simbolico hanno i pochi tratti descritti della vita di Zarathustra. Esse segnano evidentemente alcune significative tappe di una vita vissuta e non sono, quindi, elementi di un mito, che si formerà solo più tardi sulla vita e sulle gesta del profeta, né metafore allusive ad una realtà o ad una prassi rituale. D'altra parte, come si è detto, la storicità di Zarathustra non è dubbia: oltre ai riferimenti ad eventi concreti presenti nelle *Gāthā*, il carattere appassionato ed autentico del loro linguaggio ne è una prova di per sé sufficiente.

Molteplici sono le testimonianze di passi gathici che portano l'impronta di una tensione esistenziale e di una passione acuta e costante e che lasciano intravedere una personalità viva e animata da una volontà incrollabile. L'oscurità del testo – una vera croce per il filologo – non ottenebra questo dato saliente.

Uno dei più significativi è il celebre passo di *Yasna* 44, 3-7, in cui Zarathustra si interroga sui massimi problemi: «Questo io ti domando, o Signore – rispondimi veracemente: chi, al principio, fu nella creazione il padre della Verità? Chi fissò il sentiero al sole e alle stelle? Chi è quegli per cui la luna cresce e decresce? Questo e ancor più, o Mazda, io voglio sapere. Questo io ti domando, o Signore – rispondimi veracemente: chi sorregge da sotto la terra e i cieli che non cadano? Chi le acque e le piante? Chi ha aggiogato i veloci corsieri al vento e alle nuvole? Chi, o Mazda, è il creatore del Buon Pensiero? Questo io ti domando, o Signore – rispondimi veracemente: quale artigiano ha creato la luce e le tenebre? Quale artigiano ha creato sia il sonno sia la veglia? Grazie a chi esistono l'alba, il mezzogiorno e la sera, che ricordano al devoto i suoi doveri?... Questo ti domando, o Signore – rispondimi veracemente: chi ha fatto la Devozione consacrata col Potere? Chi ha fatto il figlio rispettoso in cuor suo verso il padre? Io con queste domande, o Mazda, voglio farti conoscere come il creatore di tutte le cose per mezzo dello Spirito Benefico».

In questo, come in tanti altri passi delle *Gāthā*, si riflette la particolare concezione dei «Benefici Immortali» *(Aməša Spənta)*. La verità (nelle *Gāthā* e nell'Avesta *aša*, nell'antico-persiano *arta*, corrispondente all'antico-indiano *rtá)*, che è anche ordine cosmico e morale, il Buon Pensiero *(Vohu Manah)*, la Devozione *(Ārmaiti)*, il Potere *(Xšathra)*, sono quattro fra i principali elementi, che la successiva speculazione teologica fisserà nel numero di sei, nei quali si articola una dottrina molto originale, di una natura che potremmo definire teo-antroposofica. In un altro passo gathico (*Yasna* 47, 1) essi compaiono al completo: «In quanto Spirito

[39] Cfr. K. Barr, *Avest. drəgu-, driγu-* , in *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, København 1953, pp. 21-40; H. Lommel, *Awestisch drigu vāstra und Verwandtes*, in *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F.B.J.Kuiper*, Den Haag-Paris 1968, pp. 127-33.

Benefico, per l'Ottimo Pensiero, per l'azione e per la parola conformi alla Verità, il Signore Mazda ci darà, mediante il Potere e la Devozione, Integrità *(Haurvatāt)* e Immortalità *(Amərətāt)*». Ci troviamo qui di fronte ad una serie di astrazioni, che hanno il valore di facoltà e qualità ad un tempo divine ed umane.

Si può ben dire che, come Ahura Mazda è contornato dal corteo di siffatte «entità», attraverso le quali egli esplica il suo potere creativo, così l'uomo che si conforma alla Verità può, anch'egli, far conto su qualità e facoltà in tutto analoghe a quelle divine. Ed infatti spesso è difficile tradurre con precisione un passo gathico, se si vuole stabilire pregiudizialmente se, per esempio, il «pensiero» o il «potere», di cui in esso si parli, sia attributo divino o virtù umana. Perciò abbiamo definito il messaggio di Zarathustra come teo-antroposofico. Il fatto che nella tradizione successiva sia presente una dottrina che stabilisce uno speciale rapporto tra ogni singolo Aməša Spənta ed ogni singolo elemento del creato – e cioè col mondo animale non umano (l'uomo è analogico allo stesso Ahura Mazda) simboleggiato dal bovino (Vohu Manah), col fuoco (Aša), col metallo (Xšathra), con la terra (Ārmaiti), con l'acqua (Haurvatāt) e con le piante (Amərətāt) – ha dato luogo a varie interpretazioni e mette in luce, in ogni caso, il carattere speciale di siffatte astrazioni teologiche, che non rifuggivano, evidentemente (la prova è già nelle *Gāthā* )[40] da un rapporto analogico tra il mondo divino ed umano, da una parte, e dall'altra quello fisico, espresso in un linguaggio ancora fortemente naturalistico. Talvolta si è spiegato questo o quel rapporto fra astratto e concreto mediante l'ipotesi che il linguaggio gathico facesse particolare uso della metafora. Questo è possibile, in più di un caso, ma probabilmente non dà una spiegazione plausibile dell'insieme, anche se, con ogni verisimiglianza, il linguaggio della vita pastorale tipico delle *Gāthā* (per esempio il «pastore», l'«anima del bue», ecc.) non può essere semplicemente preso alla lettera, con la riduzionistica conseguenza che l'essenza dell'insegnamento di Zarathustra andrebbe ricercata nello sfondo socio-economico di un conflitto tra popolazioni sedentarie, dedite all'allevamento e alla cura dei campi, contro popolazioni nomadiche, bellicose e razziatrici. Né è più convincente l'altra teoria, esposta con sagacia da G. Dumézil, secondo la quale gli Aməša Spənta , veri e propri «arcangeli» nel pensiero di Zarathustra, sarebbero il risultato di una sublimazione di divinità dell'antico pantheon indo-iranico comune, riflessi, gli uni e le altre, della tripartizione funzionale indoeuropea. La ricostruzione delle corrispondenze e delle sostituzioni presenta, infatti, troppe incertezze, perché si possa accettare questo tentativo d'interpretazione: Mithra, ad esempio, non può spiegare la sublimazione espressa da Vohu Manah, come Indra o i due Nāsatya non spiegano quelle rispettivamente di Xšathra o di Haurvatāt e Amərətāt. Su altri punti invece le ricerche di G. Dumézil sull'Iran antico hanno dato risultati più convincenti: sul nuovo orientamento etico dell'insegnamento di Zarathustra e sulla comparazione dell'epica iranica con quella indiana e dei loro contenuti mitologici.

La dottrina degli Aməša Spənta comporta che l'uomo fedele seguace della Ve-

[40] *Yasna* 31, 9-10.

rità entri in una sorta di comunione con questi attributi o facoltà espressi dalle astrazioni gathiche. Il passo sopra citato di *Yasna* 47,1, ad esempio, ci può illuminare sul rapporto che l'uomo può avere con ogni singolo Aməša Spənta e sulle relazioni che devono stabilirsi armonicamente tra essi.

Quel passo è come se dicesse che il fine, vale a dire il raggiungimento dell'Integrità e dell'Immortalità, può essere raggiunto dallo Spirito Benefico, se il suo Ottimo Pensiero (che non può avere come conseguenza altro che buone parole e buone azioni), unito alla Verità, può fondarsi sulla forza di un Potere, che deve accompagnarsi alla virtù della Devozione o dell'obbedienza ai principi supremi. Il valore paradigmatico di questo, come di tanti altri analoghi passi gathici, è evidente. Non sembri troppo astratta, o troppo filosofica, questa interpretazione. Un insieme di elementi, che si fondano anche sull'analisi del linguaggio tradizionale che lo *zaotar* Zarathustra utilizzò, pur con un nuovo orientamento etico e dottrinario, ci mostra che, dietro il carattere astratto o apparentemente solo etico di queste espressioni, si trovano una prassi ed un'esperienza religiose diverse da quelle tradizionali.

Da una parte, è evidente nelle *Gāthā* un tono anti-ritualistico, che giustamente è stato interpretato come prova del rifiuto del sacrificio indo-iranico sia del *soma/haoma*, una bevanda con poteri allucinogeni, sia di quello cruento, soprattutto del bestiame bovino (*Yasna* 29), dall'altra è altrettanto evidente in esse un'insistenza sulla necessità della lotta contro tutto quello che si oppone alla Verità e che inquina o corrompe l'opera del creatore, deviando l'uomo dai buoni pensieri, dalle buone parole e dalle buone azioni. Le due cose sono strettamente legate l'una all'altra. Il rifiuto del sacrificio tradizionale, evidentemente scaduto a mero tecnicismo ritualistico e quindi incapace a dare una soluzione ai grandi problemi esistenziali, si fonda sulla nuova concezione dualistica e sul nuovo orientamento etico ed anche filosofico del messaggio di Zarathustra.

Si è detto che, come il pensiero religioso indiano ha reagito alla crisi del sacrificio brahmanico (e non solo col buddhismo: già le *Upaniṣad* sono una testimonianza concreta di quella reazione)[41], così quello iranico, con Zarathustra, ha reagito allo stesso fenomeno di decadenza del ritualismo tradizionale. Al fondo dell'una e dell'altra reazione fu probabilmente l'analoga consapevolezza del male, del dolore e dell'ingiustizia che pervadono l'esistenza terrena. Le soluzioni furono diverse, in India e in Iran, ma il problema ultimo era verisimilmente lo stesso.

Le *Gāthā* insistono continuamente sul male fatto dai *daēva*, i falsi dei, e da coloro che li seguono con un comportamento difforme dalle regole dettate dalla Verità. Zarathustra si interroga sulla sorte dei malvagi (*Yasna* 48) e sull'ingiustizia che si abbatte sull'uomo che mette in pratica il precetto dei buoni pensieri, delle buone parole e delle buone azioni. La risposta che Zarathustra dà a questo problema è quella della libertà dell'uomo: l'uomo può scegliere tra il bene e il male. Quest'ultimo, dunque, uno Spirito, *mainyu*, è il risultato di questa scelta, di cui il paradig-

[41] M. Eliade, *Histoire des croyances...*, I, cit., pp. 251ss.

ma eloquente è in questo celebre passo gathico: «Ascolta con le tue orecchie le cose migliori. Rifletti con una mente chiara – ciascun uomo per se stesso – sulle due scelte da decidere (...). In verità i due Spiriti primordiali sono conosciuti nel sonno[42] come gemelli. In pensiero, parole, azioni, essi sono due: l'ottimo e il cattivo. E coloro che agiscono bene hanno scelto giustamente tra questi due, non così coloro che agiscono male. E quando questi due Spiriti si incontrarono stabilirono la vita e la non-vita e come alla fine la Peggiore Esistenza sarà per il malvagio, mentre l'Ottimo Pensiero sarà per l'uomo giusto», ecc. (*Yasna* 30, 2 e 3-4). Non c'è dubbio che questo passo, fondamento di tutto il pensiero dualistico dell'Iran antico, presenti i due Spiriti come l'uno buono e l'altro cattivo non per natura, ma per scelta.

Il dualismo di Zarathustra è stato interpretato come una «protesta contro il monoteismo» e questa interpretazione, data da uno dei massimi maestri degli studi iranici, W.B. Henning[43], ha molto di vero, ma deve essere corretta. Il dualismo, infatti, non si oppone tanto al monoteismo quanto al monismo: si potrebbe anzi dire che il dualismo è una naturale conseguenza del monoteismo, a meno che questo non divenga una sorta di dogma imperscrutabile, di là da ogni possibile comprensione umana. Ma, di fatto, il monoteismo di Zarathustra ha appunto questo di nuovo e di originale: esso vuole essere una risposta razionale – e in ciò sta il vero dell'interpretazione di Henning – al problema del male, che è al fondo di qualsiasi dottrina religiosa, politeistica o monoteistica, che consideri tutto l'esistente come il frutto di una potenza creatrice e di una vitalità positive. Zarathustra, che afferma con accorata passione la sua fede nel benefico creatore Ahura Mazda, dà nello stesso tempo una risposta altamente drammatica, ma semplice e chiara, al problema dell'origine del male, del dolore, dell'ingiustizia che sono nel mondo, asserendo la libertà di scelta caratteristica dello spirito e della mente. Le implicazioni religiose, filosofiche, morali di una siffatta risposta sono immense, perché pongono l'uomo al centro di uno scontro drastico e assoluto, esaltandone il ruolo determinante nella lotta tra i due «Spiriti» simmetricamente contrapposti. In ciò stanno la grandiosità e l'originalità del pensiero di Zarathustra e il segreto del successo delle correnti dualistiche che da esso sono derivate nell'antichità per vie più o meno dirette.

È evidente, inoltre, come una siffatta visione del mondo e della vita, nobilitando la libertà umana, orientasse pensiero e prassi dell'uomo religioso verso forme interiorizzate dell'esperienza spirituale, e quindi verso una religiosità più «privata» che «pubblica», fondata sul diritto dell'individuo a resistere all'imperativo della tradizione, quando essa rinneghi l'essenza stessa della verità e della giustizia. Con ciò il pensiero religioso iranico diede il suo maggiore e più prezioso contributo all'evoluzione religiosa del mondo antico, affermandosi con la fondazione di una

[42] I tentativi di spiegare diversamente *x̌afnā* non sono convincenti: G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples 1980, p. 207 nota 37.
[43] *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?*, Oxford 1951, p. 46.

grande monarchia supernazionale, quale fu quella dell'impero degli Achemenidi, una tendenza sempre più netta a separare la religione dalla politica[44]: se il potere cercherà allora nuove fonti di sacralizzazione, per esempio con l'idea dell'investitura divina del sovrano, l'esperienza dell'uomo religioso si circoscriverà sempre più entro confini individuali, preparandosi in tal modo l'avvento di una nuova religiosità, quella delle religioni misteriche e dello gnosticismo, che sarà tipica dell'oriente d'epoca ellenistica e della tarda antichità. Separandosi la religione dai culti nazionali o locali all'interno di un impero esteso dall'Indo al Mediterraneo e al Nilo, il nuovo individualismo religioso sarà, inoltre, sempre più marcato da una tendenza universalistica, che lo aprirà ad esperienze eclettiche e sincretistiche. La forza di attrazione del dualismo di Zarathustra avrà modo, così, di esplicarsi efficacemente ben oltre i confini naturali del grande altipiano iranico.

## 6. *Escatologia e soteriologia*

Ha ben visto M. Eliade un particolare aspetto del messaggio zoroastriano: il rifiuto dello scenario arcaico del ciclo cosmico e della rigenerazione annuale del mondo. Zarathustra, infatti, annuncia come prossima una trasfigurazione dell'essere e della vita, e cioè la *Frašō.kərəti* (avestico; pahlavico *Frašegird)*, un *eschaton* imminente e irrevocabile, determinato dalla volontà di Ahura Mazda[45]. Alla concezione del tempo ciclico il monoteismo dualistico delle *Gāthā* sostituisce quella di un tempo lineare, che diverrà uno dei maggiori temi sui quali si svilupperà in seguito il pensiero religioso iranico, subendo anche trasformazioni profonde e dando vita a concezioni caratteristiche del tempo e del destino, che saranno in buona parte frutto del sincretismo vicino-orientale, in questo caso particolare soprattutto iranico-mesopotamico.

La trasfigurazione o il rinnovamento dell'esistente si connette, nel pensiero di Zarathustra, alla salvezza dell'uomo che avrà bene pensato, bene parlato e bene agito e che riceverà, pertanto, dopo la morte (*Yasna* 48, 1) la sua giusta retribuzione, in maniera definitiva e completa. Più l'uomo si sarà attenuto alla Verità durante questa esistenza, più gli saranno riconosciuti i suoi meriti (*Yasna* 42, 2). Ciò implica un giudizio dell'anima, che potrà accedere al Paradiso dopo aver attraversato il ponte *Činvat* (*Yasna* 46, 10-11 e 32, 13), che unisce la terra al cielo e che, divenendo invece sottile come una lama quando ad attraversarlo sia l'anima di un malvagio, fa precipitare colui che non si è attenuto ai precetti della Verità negli abissi infernali. Significativamente, questo ponte può portare le anime dei giusti (*ašavan*[46] «colui che possiede la Verità», cioè che segue fedelmente *aša)* defunti nel paradi-

[44] W. Bousset, *Die Religion des Judentums...*, cit., p. 56 (con particolare riferimento ad Israele); J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958, p. 91; Id., *La religion de l'Iran ancien*, cit., pp. 258s.
[45] M. Eliade, *Histoire des croyances...*, I, cit., p. 327.
[46] G. Gnoli, *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz*, in *Iranica*, a cura di G. Gnoli e A.V.

so o quelle dei giusti viventi in uno stato estatico, conformemente ad un'analogia morte-iniziazione che è presente anche nello zoroastrismo. La fede in una giusta retribuzione dei giusti e dei malvagi ( *drvant* «seguaci della menzogna», e cioè di *druj*), espressa nell'idea di un paradiso e di un inferno, naturale conseguenza della concezione dualistica, è onnipresente nelle *Gāthā*: Integrità e Immortalità (*Yasna* 44) sono il fine ultimo cui l'uomo deve aspirare. Ad essa si lega molto strettamente l'idea della resurrezione dei corpi, chiaramente espressa in *Yašt* 19, 10-11 e 89, ma le cui premesse sono già probabilmente nelle stesse *Gāthā* (*Yasna* 30, 7; 34, 14).

Se è vero che la Frašō.kərəti segna in qualche modo la fine dei tempi, come una trasfigurazione definitiva del mondo e della vita, è vero pure che essa ha, tuttavia, anche un valore nell'esperienza dell'uomo religioso, che aspira a realizzarla durante la sua vita: «possiamo essere noi coloro che rendono splendente (*fraša-*) l'essere» (*Yasna* 30, 9). In questa aspirazione escatologia e soteriologia si uniscono in un tutt'uno. Sarà solo nello sviluppo dottrinario dello zoroastrismo successivo che la prospettiva escatologica, con l'attesa di un tempo venturo e di un salvatore venturo (*saošyant*), si colorerà del linguaggio del mito (*Yašt* 19). Si attuerà, in tal modo, un processo che porterà alla trasformazione della dottrina della Frašō.kərəti dall'originario concetto di una trasfigurazione dell'essere all'idea del futuro avvento di un regno terreno sotto la signoria della regalità e della religione dell'Iran. Tale dottrina conoscerà altri aggiustamenti, emergendo in essa le figure di tre *saošyant* operatori della Frašō.kərəti, *Uxšyat.ərəta* (avestico; pahlavico *Ušēdar*), *Uxšyat.nəmah* (avestico; pahlavico *Ušēdarmah*) e *Astvat.ərəta* (avestico; ma in pahlavico *Sōšyans*), ciascuno dei quali marcherà l'avvento di uno dei tre millenni finali. Anche nei loro nomi[47], queste tre figure di salvatori venturi portano il segno di una mitologizzazione culta, frutto di una speculazione teologica: essi furono visti come tre figli di Zarathustra che nasceranno all'inizio di ciascun millennio dal seme del profeta custodito dalle acque del lago Kąsaoya (l'odierno Hāmun-e Helmand nel Sistan iraniano), grazie all'ingravidamento di una fanciulla che in esse si bagnerà. Le speculazioni sul tempo avranno quindi il loro peso determinante sulla suddivisione dei quattro periodi di 3.000 anni in cui sarà concepita l'intera storia del creato: il primo, nel quale la creazione vive in uno stato *mēnōg*; il secondo, nel quale essa viene trasferita allo stato *gētīg*; il terzo, nel quale contro di essa viene sferrato l'assalto (pahlavico *ēbgat*) di Ahriman; il quarto, che è appunto il periodo finale, in cui si attua la restaurazione dell'ordine primordiale.

Ora, c'è una stretta analogia tra la storia del creato e quella del singolo individuo, perché anche questi può realizzare o dopo la morte o nella sua esperienza spirituale, mediante una sorta d'iniziazione, la «separazione» dei due spiriti che con

Rossi, Napoli 1979, pp. 387-452; Id., *Ašavan*, in *Encyclopaedia Iranica*, a cura di E. Yarshater, II, London-New York 1987, pp. 705-706.

[47] M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, cit., pp. 284s., e cfr. J. Kellens, *Saošiiant*, in «Studia Iranica», 3 (1974), pp. 187-209.

il loro incontro hanno determinato, nell'esistenza *gētīg*, lo stato di «miscuglio». Un'importante dottrina gathica, fondata sull'interpretazione della tradizione posteriore conservata nella letteratura pahlavica, ma che non si ha motivo di non ritenere autenticamente originaria, chiarisce il problema.

Le *Gāthā* parlano, infatti, di un particolare stato dell'essere, lo stato di *maga*, che è coerentemente interpretato nella tradizione pahlavica come uno stato di «purità», in quanto «non mescolato». Poiché lo stato «mescolato» è la normale condizione dell'esistenza *gētīg*, in cui, appunto, avviene il «miscuglio» dei due Spiriti, si deve intendere che tale «purità» si ottiene nella dimensione *mēnōg* dell'essere umano. Un passo delle *Gāthā* dice: «Per il potere *(Xsāthra)* del *maga* Kavi Vištāspa ottenne nelle vie del Buon Pensiero *(Vohu Manah)* la visione *(čisti)* che con la sua Verità *(Aša)* il benefico Ahura Mazda concepì» (*Yasna* 51, 16). Questa strofa è particolarmente importante per comprendere il concetto del *maga*; essa spiega, infatti, quanto viene detto nella strofa precedente: «Con quella ricompensa *(mīžda)*, che Zarathustra ha promesso a coloro che possiedono il *maga (magavan)*, venne nella Dimora dei Canti (*garō dəmāna*; cioè nella più alta sfera paradisiaca) Ahura Mazda per primo» (*Yasna* 51, 15). Ora, la ricompensa cui si fa qui riferimento è la *čisti*, ottenuta mediante il «potere» che scaturisce dal *maga*. L'acquisizione di una siffatta «visione-conoscenza» caratterizza l'iniziazione di Vištāspa e quindi, data la natura esemplare e quasi archetipale di questa, di chiunque divenga un *magavan*. Nella tradizione posteriore si parlerà di «veggenti» *(wēnāgan)* e si affermerà la possibilità di una vista senza i sensi corporei, una vista *mēnōg* o mentale o spirituale e si arriverà a precisare che l'anima, di natura *mēnōg*, vede senza lo strumento corporeo ciò che non potrebbe essere percepito dai sensi corporei, ma che si vede con la vista spirituale. È questa la dottrina dell'«occhio dell'anima», cui si è fatto riferimento sopra: la condizione per ottenere questa speciale facoltà spirituale è il raggiungimento dello stato di *maga*.

Noi non sappiamo quale fosse la via indicata da Zarathustra e dalla primitiva comunità zoroastriana per la realizzazione di un siffatto obbiettivo, ma sappiamo, grazie ai passi sopra citati e a molti altri elementi, che una dottrina e una pratica dell'estasi dovevano esistere nello zoroastrismo primitivo[48]. Essa, molto verisimilmente, doveva distinguersi dalle pratiche privilegiate dalla tradizione precedente, erede in qualche modo della dottrina sostanzialmente unitaria dell'antico sacrificio indo-iranico. L'acquisizione di una conoscenza fuori dell'ordinario, della luce o della vista interiori, non doveva essere per Zarathustra il frutto della pratica rituale dell'assunzione di sostanze allucinogene, come il *soma/haoma*: queste – è vero – ricompariranno nella tradizione posteriore, ma il messaggio di Zarathustra dovette preferire ad esse, collegate com'erano, tra l'altro, al sacrificio cruento, la meditazione davanti al fuoco sacro, epifania dell'eterno potere divino.

[48] Cfr. G. Gnoli, *L'expérience extatique dans l'Iran ancien*, in «Annuaire - Resumés des conférences et travaux de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes» (Section des Sciences religieuses), 95 (1986-1987), pp. 206-209, coi necessari riferimenti bibliografici.

La tradizione posteriore conserverà ampia traccia della dottrina del *maga*. In tale stato l'uomo, nella sua parte più alta, s'identifica agli Aməša Spənta, secondo il *Dēnkard*. È così che si spiega il duplice aspetto, divino ed umano ad un tempo, che le «entità» delle *Gāthā* possiedono e la particolare concezione del *maga* del Buon Pensiero (*Yasna* 51, 11): nello stato di «purità», che si oppone a quello di «miscuglio» conseguente all'assalto ahrimanico, l'uomo opera una vera e propria apocatastasi, restaurando la condizione di purità primordiale, quando i due Spiriti erano separati l'uno dall'altro. Allora egli è, come nella Frašō.kərəti, un essere «puro», identico, in quanto tale, agli Aməša Spənta. Si legge significativamente in *Dādestān ī dēnīg*: «Ohrmazd disse a Zardušt: associati a Wahuman nella tua essenza spirituale pura (cioè fallo ospite); poiché se tu ti associ a Wahuman nella tua essenza spirituale pura (cioè se lo fai tuo ospite), conoscerai allora le due vie, quella della felicità e quella dell'infelicità[49]». In questo testo pahlavico si ha dunque un riferimento alla concezione gathica del *maga* di Vohu Manah (pahlavico Wahuman): essere in uno stato di *maga*, uno stato che conferisce una visione-conoscenza (*čisti*: cfr. il vedico *citti*) di là dai sensi corporei e una speciale facoltà visiva animica (*daēnā*: pahlavico *dēn*), individuale e collettiva, anch'essa divina ed umana ad un tempo. Nella sua accezione collettiva *daēnā* ha il valore di una grande catena di tutte le *daēnā* individuali, che, insieme, finiscono col formare la «Buona Religione» *(Weh Dēn)* o la «Religione mazdea» *(Dēn māzdēsn)*. Coloro che seguono una stessa dottrina, infatti, compiendo gli stessi atti liturgici, pronunciando le stesse parole, formulando gli stessi pensieri, danno vita ad un'unica, grande, potente Daēnā, risultato di tutte le *daēnā* individuali rivolte al medesimo fine: un'unica, fortissima catena di pensieri, parole, azioni, che forma un ente collettivo animico, la «religione» o, meglio, la «Chiesa» in quanto comunità di fedeli. Nella sua accezione individuale, invece, la *daēnā* è una speciale facoltà animica, strettamente connessa alle concezioni indo-iraniche della visione mentale, talvolta menzionata insieme agli elementi immortali della natura umana, quali *ahū* «vita», *baoδah* «conoscenza», *urvan* «anima» e *fravaši*. Essa è il risultato dei buoni pensieri, delle buone parole e delle buone azioni di ciascun individuo e, come tale, essa, nella forma plastica di una fanciulla (altro esempio di quel processo di mitologizzazione e angelizzazione tipico della religiosità iranica, cui si è fatto riferimento sopra) verrà incontro all'anima del defunto per aiutarlo ad attraversare il fatale ponte Činvat, dichiarando: «Io sono i tuoi buoni pensieri, le tue buone parole, le tue buone opere, da te pensati, dette, fatte. Se io ero già stimata, tu mi hai fatto ancor più stimata, e se io ero già onorata e se io ero già splendida, tu mi hai fatto ancor più splendida»[50].

[49] *Dādestān ī dēnīg* VII, 7.

[50] Per questo e altri analoghi passi nella letteratura pahlavica cfr. G. Widengren, *La rencontre avec la daēnā qui répresente les actions de l'homme*, in *Iranian Studies*, Orientalia Romana 5, a cura di G. Gnoli, Roma 1983, pp. 41-79.

## 7. *Le sintesi sacerdotali e il pantheon*

Queste mitologizzazioni e angelizzazioni, alle quali si è fatto riferimento più di una volta, sono, a ben vedere, due aspetti di un processo che ha un unico senso, in quanto concorre a dare una sua coerente e speciale fisionomia all'intera religiosità dell'Iran antico. Da una parte concetti astratti, di natura teologica, si rivestono di un corpo che li personalizza in altrettanti «angeli», dall'altra accanto a tracce di un mito che potremmo definire «arcaico-naturalistico», quale quello dell'eroe *Thraētaona* (il *Fereydun* di Ferdowsi) che abbatte il drago *Aži Dahāka*, si hanno esempi concreti di una particolare mitopoieusi, che trasforma eventi storici e teologumeni in miti, quale quello, per esempio, di Vištāspa che libera Daēnā incatenata, secondo un passo di *Yašt* 13, 99-100. È lo stesso fenomeno che trasformò la figura stessa di Zarathustra da personaggio storico in modello esemplare, archetipico, sostanziato di evidenti elementi mitici.

Ciò è importante per comprendere lo sviluppo storico dello zoroastrismo, che può essere riassunto – per un consenso abbastanza ampio, anche se non universale – in queste tre fasi: antica religiosità, fortemente ritualistica, di tipo indo-iranico; condanna di questa tradizione religiosa da parte di Zarathustra; restaurazione parziale di ciò che era meno inconciliabile con lo spirito della nuova religione, grazie a successive sintesi sacerdotali, operate prima da un sacerdozio dell'Iran orientale, che diede avvio al processo che portò all'Avesta cosidetto recente, e poi dai magi medi, soprattutto durante il periodo achemenide.

Uno dei risultati di quel processo fu la progressiva assimilazione degli Aməša Spənta agli Yazata, e cioè a tutte le entità degne di culto, tra le quali erano largamente presenti, come dimostrano in primo luogo gli *Yašt*, le antiche divinità riammesse al culto del sacerdozio zoroastriano che operò la prima grande sintesi tra vecchio e nuovo. Vediamo così che alcuni dei principali *Yašt* sono dedicati ad *Arədvi Sūrā Anāhitā (Yašt* 5), dea delle acque, della fecondità e dell'amore, a *Hvar (Yašt* 6), il Sole, a *Māh (Yašt* 7), la Luna, a *Tištrya (Yašt* 8), la stella Sirio, a *Mithra (Yašt* 10), concepito come la più importante divinità della luce, alle *Fravaši (Yašt* 13), a *Vərəthraghna (Yašt* 14), la «Vittoria» dio della forza guerriera, a *Vayu (Yašt* 15), l'atmosfera, spazio intermedio tra cielo e terra, allo *X<sup>v</sup>arənah (Yašt* 19), lo «Splendore» luminoso e irradiante che si accompagna al mitico re *Yima* (il *Ǧamšīd* dell'epica nazionale iranica), fino a quando questi non lo perdette per sua colpa, e ai grandi eroi della tradizione religiosa e nazionale, a Zarathustra e al *saošyant* Astvat.ərəta. Un altro *yašt*, estratto da tre capitoli dello *Yasna* (9-11) è dedicato a *Haoma*, a dimostrazione del fatto che il culto del *soma*, tradizionale in India e in Iran, fu riammesso nella liturgia zoroastriana. Altri *yašt* sono dedicati a «entità» che, come Aši (*Yašt* 17), la «retribuzione», *Sraoša* (*Yašt* 11), l'«obbedienza» e *Rašnu* (*Yašt* 12), un'entità accolita di Mithra, soprattutto nella sua funzione di giudice delle anime al ponte Činvat, sembrano più strettamente legate alla riforma zoroastriana.

Interpretando a proprio modo lo spirito del dualismo delle *Gāthā*, la speculazione teologica si sforzò a dividere in due il mondo soprannaturale e naturale, ar-

rivando a contrapporre, per esempio, un vocabolario «ahurico» ad uno «daēvico», gli animali buoni a quelli nocivi *(xrafstra)* e, soprattutto, un «pandaemonium» sostanzialmente simmetrico al pantheon gerarchizzato, costituito da Ahura Mazda, Spənta Mainyu, gli Aməša Spənta e gli Yazata. Si ha così una lunga serie di arcidemoni e demoni simmetricamente contrapposti alle figure del nuovo pantheon zoroastriano, da Angra Mainyu, il rivale di Spənta Mainyu, a *Indra*, avversario di Aša, a *Sarva*, avversario di *Xšathra*, ad *Aka Manah*, «Cattivo Pensiero», avversario di Vohu Manah ecc., fino ad una congerie di *dēv* e di *druj*, tra i quali spiccano, oltre al *Drauga* delle iscrizioni achemenidi, *Aēšma*, il «Furore», che ci è noto anche grazie al biblico *Asmodeo* (dall'iranico *Aēšma daēva*, già presente nelle *Gāthā*)[51] e *Āz*, la «Concupiscenza», avversario di *Sraoša* (pahlavico *Srōš*), un demone che nella letteratura pahlavica acquisisce un'importanza cosmica[52], prima quale strumento dell'assalto ahrimanico contro la creazione di Ohrmazd e poi quale causa della fine delle creature ahrimaniche, contro le quali si avventerà nella sua brama divoratrice, una volta che l'evoluzione verso la Frašō.kərəti avrà liberato la redimenda umanità dai suoi bisogni primordiali.

Ad una sintesi sacerdotale, verisimilmente avviatasi nell'Iran orientale già prima della fondazione dell'impero achemenide, seguì l'opera in qualche misura sincretistica del clero occidentale, costituito dalla tribù meda dei magi (*magu-*, forse etimologicamente da collegarsi all'avestico *magavan*), un sacerdozio eclettico di professionisti del sacro, che sarà attivo (anche politicamente, come si potrebbe dedurre dall'episodio dell'usurpazione di Gaumāta, il falso Smerdi) per molti secoli, dagli inizi della potenza iranica, prima meda, appunto, e poi persiana, lungo l'intero periodo partico, sotto l'impero sassanide ed oltre. È ai magi, divenuti depositari della tradizione zoroastriana, che dobbiamo alcune profonde trasformazioni dello zoroastrismo, prima fra tutte la formazione di un nuovo dualismo, e un orientamento accentuatamente sincretistico della religiosità iranica, nel suo incontro con la religione astrale della Mesopotamia, coi culti dell'Asia Minore e col pensiero religioso ellenistico. Un incontro, questo, che qualche secolo più tardi diede vita ad una grande religione misterica: il mithraismo.

La trasformazione del dualismo di Zarathustra si sviluppò sulla base della «personificazione» dei due Spiriti, operatori paradigmatici della scelta primordiale: lo Spirito Benefico fu identificato allo stesso creatore trascendente, Ahura Mazda, e lo Spirito Malvagio divenne una sorta di anti-dio, un arcidiavolo simmetricamente contrapposto al Dio creatore. Dalla formula originaria Spənta Mainyu *versus* Angra Mainyu si passò alla nuova formula, a noi nota soprattutto grazie alle fonti greche, da Aristotele a Eudemo di Rodi, a Plutarco, di Ahura Mazda *(Oromasdes)* *versus* Angra Mainyu *(Areimanios)*. E, poiché quest'ultima è la formula del dualismo tipico di una tendenza zoroastriana, che ebbe grande fortuna nel periodo pre-

[51] *Yasna* 30, 6. Cfr. F. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, Berlin 1863, pp. 138s. ed ora S.Pines, *Wrath and Creatures of Wrath in Pahlavi, Jewish and New Testament Sources*, in *Irano-Judaica*, a cura di S. Shaked, Jerusalem 1982, pp. 76-82.
[52] Su *Āz* (anche nel manicheismo) cfr. R.C.Zaehner, *Zurvan...*, cit., pp. 166-83.

islamico e che è chiamata «zurvanismo» (dal pahlavico *Zurwān*, e anche *Zamān*, il «Tempo»), noi possiamo dedurre che furono appunto i magi «zurvaniti» a dar vita a quella radicale trasformazione del dualismo zoroastriano, cui non furono certamente estranei orientamenti e tendenze della religiosità astrale di Babilonia.

Noi conosciamo il mito di Zurwan solo attraverso fonti relativamente tarde, cristiane. Secondo autori armeni e siriaci, Zurwan, una sorta di principio indeterminato, un'entità primordiale senza inizio e senza fine, il Tempo Illimitato *(Zurwān ī akanārag)*, è il padre di due gemelli, Ohrmazd e Ahriman: il primo è il frutto di un sacrificio che egli compì per mille anni al fine di avere un figlio che avrebbe creato cielo e terra; il secondo è il frutto del dubbio sull'efficacia stessa del sacrificio che Zurwan ebbe durante il compimento del rito. Ora, poiché egli aveva deciso che avrebbe dato la regalità al primo figlio che fosse venuto alla luce e poiché fu appunto Ahriman a nascere per primo, Zurwan diede a quest'ultimo la sovranità, ma per un tempo limitato *(Zurwān ī kanāragōmand)* e cioè per 9.000 anni, al termine dei quali Ohrmazd diverrà re. Sullo sfondo di un linguaggio apparentemente primitivo si cela un mito culto, di natura eminentemente teologica, che pure conserva elementi arcaici, quale quello dell'efficacia del sacrificio a condizione che il sacrificante mantenga incrollabili la sua volontà e la sua certezza; e, dietro la natura culta e teologica del mito, si celano una speculazione sul tempo che doveva certo molto ad un tipo di religiosità astrale, ed una sorta di determinismo pessimistico nei confronti del mondo e del creato. La prospettiva dell'assoluta libertà umana, caratteristica dell'originario dualismo di Zarathustra, è rovesciata: il male è un principio attivo, dominatore del creato, almeno per un periodo determinato. A riportare l'uomo al centro di una prospettiva religiosa sarà una dottina di tipo gnostico, cui la religiosità iranica darà un forte ed essenziale contributo: il manicheismo.

Altra importante trasformazione dello zoroastrismo, cui i magi non dovettero essere estranei, è quella determinata dalla formazione di una ideologia regale e di una concezione della regalità che si affermarono durante l'impero della dinastia achemenide. Anche in questo caso furono determinanti l'orientamento eclettico e sincretistico dei magi e l'influsso delle grandi tradizioni religiose – e politiche – del Vicino Oriente antico. Si sviluppò in tal modo l'idea dell'investitura divina di un sovrano universale, d'origine mesopotamica, ignota alla tradizione avestica, e prese piede il culto di divinità specialmente connesse con la regalità. Oltre al dio supremo – ormai il monoteismo di Zarathustra era quanto meno offuscato dalle tendenze sincretistiche – Ahura Mazda, che fu di volta in volta identificato coi maggiori dei locali, con Marduk a Babilonia, con Yahweh presso gli Ebrei, con Ba'al Šamīm in Siria o con Zeus, spiccano nelle iscrizioni achemenidi, da Artaserse II in poi, le figure di Mithra, verisimilmente identificato sia con Šamaš sia con Nabû (almeno per certi suoi aspetti) in Mesopotamia, e di Anahita, la divinità sulla quale si esercitò l'influsso convergente delle grandi dee semitiche e mesopotamiche.

Il culto di queste divinità resterà a lungo vivo in Iran: le ritroveremo in epoca sassanide ancora collegate all'ideologia regale e alla concezione della regalità, ma in una prospettiva diversa, tipica di una mentalità e di una cultura nuove, meno uni-

versalistiche e decisamente più nazionalistiche. Come si è detto sopra, il periodo sassanide sarà quello dello zoroastrismo quale religione nazionale dell'Iran, che riuscirà ad avere il sopravvento politico sull'universalismo manicheo: l'ideologia e la propaganda ufficiali della nuova dinastia sanciranno una sorta d'identità tra «Iran» e «Buona Religione» ed elaboreranno una dottrina che vedrà in questa, e cioè nella Chiesa zoroastriana, le fondamenta e in quello, e cioè nella monarchia, il pilastro di un unico edificio. Una siffatta teoria fu più che altro un programma utopico[53], più volte contrastato nella sua realizzazione da una dialettica del potere tra trono e altare che fu caratteristica degli oltre quattro secoli di storia sassanide[54]: ciò non di meno essa fu caratteristica dell'epoca ed esercitò una sua influenza ben oltre la conquista araba e la conversione all'islam dell'Iran. Le più tarde apocalissi zoroastriane vedranno non a caso congiunte regalità e religione nell'attesa dei tempi migliori: la restaurazione, per loro, dovrà essere ad un tempo politica e religiosa.

Dopo la progressiva conversione all'islam dei sudditi del vecchio impero sassanide, lo zoroastrismo, già minacciato nei secoli precedenti dalla diffusione del manicheismo e dall'espansione del cristianesimo – oltre che scosso dal movimento sociale e religioso della rivoluzione mazdakita agli inizi del VI secolo[55] –, fu costretto a confrontarsi, divenuto una religione di minoranza, con le altre grandi religioni affermatesi sull'altipiano iranico, giudaismo incluso. L'opera pahlavica sopra ricordata, *Škand-gumānīg wizār,* è particolarmente istruttiva sotto questo punto di vista: l'apologia zoroastriana tocca punti sentiti come salienti per la vecchia fede, critici e ad un tempo irrinunciabili. Risulta evidente, così, che una delle preoccupazioni principali è la difesa del dualismo monoteistico zoroastriano dell'epoca contro i monoteisti dell'islam, del cristianesimo e del giudaismo, pur con tutte le loro reciproche differenze.

Affievolito il legame con la cultura d'origine, nonostante la continuità di una tradizione fortemente conservativa, le preoccupazioni dello zoroastrismo moderno non saranno molto diverse da quelle che ebbe la chiesa zoroastriana del IX o del X secolo, ma le risposte, determinate soprattutto dal confronto col cristianesimo e con l'islam, saranno di tono differente: si accentuerà il valore del monoteismo originario del messaggio di Zarathustra e passerà in secondo piano quello della concezione dualistica, bersaglio dei seguaci delle fedi rivali. Il parsismo moderno ha conosciuto profondi travagli, non solo nel campo della liturgia e delle pratiche tradizionali, ma anche in quello più specificatamente teologico e dottrinario. Il contatto avuto con gli studiosi occidentali dall'evoluta comunità parsi dell'India e l'influsso esercitato dal cristianesimo e dall'islam sugli spiriti più inquieti di essa, insofferenti verso un tradizionalismo troppo rigido e chiuso alle tendenze spirituali e in-

[53] G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln-Opladen 1969, p. 135

[54] Si veda ora il mio *The Idea of Iran...*, cit. pp. 164ss., e cfr. Ph. Gignoux, *Church-State Relations in the Sasanian Period*, in *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East, Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan*, 1 (Wiesbaden), 1984, pp. 72-80.

[55] Per una trattazione aggiornata cfr. E. Yarshater, *Mazdakism*, in *The Cambridge History of Iran*, III, cit., pp. 991-1024.

tellettuali del mondo moderno, sono stati determinanti per l'evoluzione dello zoroastrismo nel XIX e nel XX secolo. È significativa, in particolar modo, l'influenza di una cultura spiritualistica di stampo soprattutto inglese e nord-americano, con la diffusione della teosofia, dello spiritismo e di varie forme di occultismo, oltre che della Massoneria, tra gli zoroastriani dell'India britannica. Nelle comunità parsi è sempre stata viva una speciale sensibilità per ogni forma di solidarietà e di mutua assistenza, estrinsecantesi nel funzionamento, a livelli diversi e con distinte finalità, di organismi comunitari e collegiali (*anjoman* e *panchayat*), con compiti disparati, tutti concernenti il buon andamento della vita collettiva e individuale e ispirati ad un ideale religioso particolarmente sentito di carità, liberalità e benevolenza.

### *8. Il rituale. Le festività, la preghiera, il sacrificio, la purificazione, l'iniziazione e la morte*

Secondo un calendario, le cui origini sono controverse, ma che risale certamente ad un'epoca molto antica (V secolo a.C.), pur essendo passato attraverso varie riforme e aggiornamenti, si susseguono durante l'anno zoroastriano numerose festività religiose: le feste stagionali (*gāhānbār*), ciascuna di cinque giorni; i giorni dei morti (*farvardigān*), anch'essi originariamente cinque (e poi dieci) alla fine dell'anno, corrispondenti ad una intercalazione operata su un precedente calendario lunare di 360 giorni, durante i quali le *fravaši* ritornano sulla terra, ricevendo (quelle dei giusti) speciali onori dai loro cari; le feste dedicate ai singoli *yazata* che danno i loro nomi ai mesi dell'anno, tra le quali sono particolarmente importanti quelle di *Tīr* (Tištrya) il tredicesimo giorno del quarto mese, di Mithra il sedicesimo giorno del settimo mese, di *Spandarmad* (Spənta Armaiti) il quinto giorno del dodicesimo mese, delle acque e del fuoco; la festa del Capodanno (*Nowruz*), che s'inizia il primo giorno del mese e che ha un'origine remota, legata alla figura di Yima e in epoca achemenide connessa all'ideologia regale, sotto l'influsso del corrispondente *akītu* di Babilonia. Tutte queste festività richiedono speciali riti, preghiere e cerimonie, conformemente ad una liturgia complessa e meticolosa.

Nonostante, infatti, il suo originario carattere antiritualistico, lo zoroastrismo è divenuto una religione accentuatamente ritualistica. Noi non conosciamo, sotto questo punto di vista, quale fosse esattamente la situazione dell'epoca della comunità primitiva. Forse di quell'epoca conserviamo, tuttavia, oltre allo *Yasna haptaŋhāiti* (cioè lo *Yasna* «dei sette capitoli», da 35 a 41) – un testo importante per l'evoluzione della nuova fede verso la sintesi rappresentata dall'Avesta «recente» –, alcune preghiere, quali l'*Ahuna vairya* e l'*Airyəmā išyō*, scritte nella stessa lingua delle *Gāthā*, che, insieme con altre non meno celebri, quali l'*Ašəm vōhu* e *Yeŋhē hātąm*, rappresentano i più importanti manthra della liturgia zoroastriana.

Il riemergere dell'antico ritualismo comportò anche, come si è detto, la riabilitazione, oltre che di alcune forme del sacrificio animale, del sacrificio di *haoma*,

probabilmente «riformato» dal clero zoroastriano e reso compatibile coi valori etici della nuova fede. Come il *soma* in India, l'*haoma* è una pozione che dona l'immortalità e vari benefici e facoltà: ispirazione, fertilità, ricchezza, forza fisica e morale. Il suo succo, spremuto con un mortaio, è estratto da una specie di Ephedra e poi bevuto, durante un complicato rituale. Esso viene dato anche al morente come un viatico per l'immortalità e la resurrezione. Esso sarà pure, in una specie particolare (*haoma* «bianco»), un ingrediente dell'ambrosia che preparerà per un sacrificio escatologico il Salvatore venturo.

La cerimonia del sacrificio (*yasna*: cfr. il sanscrito *yajñaḥ*) di *haoma* di fronte al fuoco, in un ambiente diverso da quello in cui il fuoco stesso è conservato, costituisce la principale liturgia dello zoroastrismo. Lo Yasna è preceduto da un rito preparatorio (*paragra*), che consiste in una serie di precise operazioni rituali e termina con la preparazione della bevanda sacrificale da parte di una coppia, almeno, di sacerdoti: uno recita, ritmicamente, la corrispondente sezione dell'Avesta, e cioè i settantadue capitoli dei quali si compone lo *Yasna*, e un altro alimenta e cura il fuoco sacrificale. L'intera cerimonia si suddivide in dodici fasi ed è compiuta al fine commissionato dai fedeli.

Il fuoco, quindi, non è soltanto il principale simbolo dello zoroastrismo: è anche il più venerabile testimonio dello Yasna: a lui i sacerdoti si rivolgono nelle loro preghiere e nell'offerta dell'*haoma*. Come in India[56], anche in Iran tre sono i fuochi rituali: quello dei preti, quello dei guerrieri e quello degli agricoltori (in pahlavico, rispettivamente: *Farrbay*, *Gušnasp* e *Burzēn Mihr*). Così pure esistono cinque fuochi naturali, uno che risiede davanti ad Ahura Mazda, uno nei corpi degli uomini e degli animali, uno nelle piante, uno sulle nuvole e uno sulla terra, utilizzato per la vita e per il lavoro domestici. Il fuoco, in tal modo, è presente in tutto il creato, come il primo elemento vitale, e due entità sono a lui strettamente associate: *Apąm Napāt*, il «figlio delle acque», che ha formato la virilità degli uomini, e *Nairyō.saŋha* (avestico; pahlavico *Nēryōsang*), «dal virile eloquio», il messaggero, *yazata* della preghiera (in India *narāśaṃsa* è un epiteto del dio Agni).

Ancora oggi il tempio del fuoco, *ātešgāh* (pahlavico *ātaxš kādag* ), è il principale luogo di culto, conformemente ad un assetto del rituale che risale certamente ad un'epoca antica, verisimilmente sassanide. Il fuoco sacro non deve mai cessare di bruciare: la fondazione di un nuovo tempio del fuoco viene sempre eseguita mediante l'utilizzazione della brace di fuochi precedenti. Le cerimonie connesse sono molto complesse, ritualisticamente e simbolicamente, e comportano una lunga e minuziosa azione liturgica. Tre sono le categorie di fuochi in ordine gerarchico: *Ātaš Bahrām*, *Ātaš Ādarān* e *Ātaš Dādgāh*. L'Ātaš Bahrām (in medio-persiano *Ādur ī warahrān*, il «fuoco vittorioso»), il più importante – l'ultimo è stato installato a Bombay nel 1898 –, brucia in grandi vasi metallici, posti al centro di un ambiente sulle cui pareti sono appese delle spade e una mazza, simboleggianti le ar-

[56] Si veda l'eccellente lavoro di H. Krick, *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*, pubblicato postumo a cura di G. Oberhammer, Wien 1982.

mi che devono essere impiegate contro le potenze malefiche. Di fronte al fuoco il fedele, nudi i piedi, le mani e la testa, recita le sue preghiere.

Altrettanto complessi sono i riti di purificazione, d'iniziazione e funerari. Tra i primi vanno menzionati il *pādyāb* o abluzione, il *nāhn* o bagno e il *barəšnūm* o grande purificazione, i quali sono tutti, appunto, riti purificatori, da quello più semplice (*pādyāb*), che consiste in abluzioni da compiere quotidianamente prima della preghiera, a quello più complesso (*nāhn*), riservato a particolari momenti di «passaggio» (il matrimonio, ecc.), per il cui compimento occorre la presenza di un sacerdote e che prevede anche l'assunzione del *gōmēz*, urina consacrata, originariamente di bovino, cui si aggiunge una piccola quantità di cenere di un fuoco sacro (considerato un fluido vitale e un agente purificatore per eccellenza), a quello dei sacerdoti e dei becchini (il *barəšnūm*), particolarmente complicato, da compiersi in un luogo preparato *ad hoc*, fornito di nove buche (*magha*) nelle quali si scarica il fluido, anch'esso composto di *gōmēz* taurino, di cui il purificando, denudato, si asperge, accompagnato da un cane e da due sacerdoti che lo affiancano e aiutano. Lo sguardo del cane (*sagdīd*) ha una funzione benefica, analogamente a quella del malocchio: gli occhi di quest'animale hanno un potere magnetico e si accorgono se l'essere umano è morto o vivo. Secondo il *Vendidad* (13, 9), due cani fanno la guardia al ponte Činvat[57], così come in India due cani sono i messaggeri del dio della morte *Yama* (in parte corrispondente al suo omonimo iranico *Yima*).

A questi riti purificatori, fondati su una concezione analogica, che collega il mondo fisico a quello morale, si deve aggiungere un'antica usanza, tramandata in un rito diretto ad ottenere la remissione dei peccati. Si tratta di una sorta di confessione (*patīt*)[58], che richiama alla mente il *xᵛāstwānīft* manicheo, che viene recitata dal penitente ad un sacerdote o al sole, alla luna, al fuoco, allo *haoma*. Se il penitente ha commesso dei peccati per i quali è possibile il perdono, la remissione è concessa, ma essa, mentre libera dal castigo dell'aldilà, non evita il fio che si deve pagare in questa vita, consistente nelle pene minuziosamente prescritte dalla legge per ogni colpa. Invece di andare all'inferno, l'anima andrà in un luogo intermedio (pahlavico *hamēstagān*), cui sono destinate le anime di coloro che hanno compiuto azioni buone e cattive in pari misura.

Tra i sette e i dieci anni ogni giovane deve essere, di norma, iniziato, mediante un rito, il *naojot* (cfr. un persiano **now-zāt*, «nato di nuovo»)[59], che consiste nella vestizione di una camicia bianca (*sedra*), stretta da un cordone (*kusti*; pahlavico

[57] Sempre utile il vecchio lavoro di A. Hovelacque, *Le chien dans L'Avesta. Les soins qui lui sont dus - Son éloge*, Paris 1876.

[58] Sulla confessione (su cui R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, 3 volumi, Bologna 1929-1936) nello zoroastrismo si veda l'ottima trattazione di J.P. Asmussen, *Xᵛāstvānīft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen 1965, pp. 26ss. È molto dubbio che la penitenza presso gli zoroastriani sia d'origine cristiana, come invece è stato sostenuto da R. Pettazzoni, *Confession of Sins in Zoroastrian Religion*, in *Dr. Modi Memorial Volume*, Bombay 1930, pp. 437-41.

[59] H. Junker, *Der wissbegierige Sohn*, Leipzig 1919, pp. 29s.; J. Duchesne-Guillemin, *L'initiation mazdéenne*, in *Initiation*, a cura di C.J. Bleeker, Leiden 1965 (pp. 112-18), p. 115.

*kustīg*, avestico *aiwyāŋhana*) che simboleggia la *Dēn māzdēsn* e la divisione del corpo in una parte nobile superiore e in una parte meno nobile inferiore, oltre che nella recitazione del grande credo della fede zoroastriana, il *Fravarānē*, «io professo» (*Yasna* 12). Questo cordone è fatto di settantadue fili, tanti quanti sono i capitoli dello *Yasna* , diviso in tre parti con ventiquattro fili ciascuna, che corrispondono alle ventiquattro sezioni del *Vīsprad*, ed è cinto più volte durante la giornata dal fedele in preghiera.

Col *naojot* e col rito parzialmente analogo del *gētīxarīd*, grazie al quale l'uomo «acquista» il proprio posto in paradiso, e cioè l'esistenza *mēnōg* mentre è ancora in quella *gētīg*, l'anima è condotta dallo «Spirito delle *Gāthā*» (*Mēnōg ī Gāhān*) nella Dimora dei Canti, dove le viene indicato il posto che le sarà riservato dopo la morte, cosicché ella acquista fede e certezza nell'aldilà in maniera tale che le sarà meno penoso affrontare la terribile prova del trapasso. Con ogni probabilità questi riti sono una forma relativamente moderna di pratiche inziatiche più antiche, verisimilmente fondate sull'esperienza estatica di un «viaggio» nell'aldilà, che consente la «visione» di realtà spirituali.

Senza dubbio l'analogia morte-iniziazione è al fondo sia di questi riti sia di quelli funerari, che costituiscono uno degli aspetti più caratteristici di pratiche religiose altamente significative per la visione del mondo dello zoroastrismo. Non a caso i costumi e i riti funerari zoroastriani hanno sempre colpito, per la loro peculiarità e originalità, l'immaginazione dei profani.

Quale che sia la sua preistoria, non ancora del tutto chiara, il rito funebre ormai da molti secoli si svolge secondo regole abbastanza fisse, che prevedono progressivamente quanto segue: la confessione (*patīt*) del moribondo o la recitazione da parte sua della preghiera *Ašəm vohū* , mentre due sacerdoti recitano anch'essi il *patīt*; il possibile versamento di alcune gocce di *hōm* (*haoma*) nella bocca del morto; la purificazione della salma col *gōmēz* e con l'acqua; la sua vestizione con un indumento di cotone bianco stretto dal *kusti*; la presenza costante di non meno di due astanti; il trasferimento della salma, ad opera di due becchini, in un ambiente speciale, dove essa viene circondata da tre cerchi tracciati alla vista di un cane (*sagdīd*); e, infine, il suo trasferimento nella Torre del Silenzio (*daxma*)[60], dove, secondo un'usanza diffusa in Asia Centrale e in Tibet, essa viene esposta agli uccelli rapaci, che la scarnificano in brevissimo tempo, lasciando sotto i raggi del sole soltanto le ossa, che vengono poi raccolte in appositi ossari (*astōdān*; cfr. avestico *uzdāna*). Con un siffatto rito si evita di contaminare il fuoco, la terra o l'acqua col cadavere, impuro per i suoi umori, così come impuro è il sangue mestruale od ogni elemento che si decompone e corrompe.

Una liturgia minuziosa accompagna l'intero rito funebre, prima dell'esposizione della salma agli avvoltoi e dopo la raccolta delle ossa. La pietà per il defunto è

[60] Dal significato originario di «tomba», molto probabilmente: K. Hoffmann, *Av. daxma-*, in «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung», 89 (1965), p. 238. Cfr. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, cit., pp. 109, 326 s.

un sentimento vivissimo, radicato in un convinto senso di solidarietà per un'anima che si appresta ad affrontare una prova difficile, penosa e dolorosa: nel primissimo periodo del *post mortem* l'anima – anche quella del giusto – è rappresentata inquieta, tormentata, in preda a terrori e a smarrimenti profondi, ancora attaccata alla salma che comincia a decomporsi. Essa ha bisogno di un'assistenza amorosa e delle preghiere dei viventi: per tre giorni e tre notti siede, dolente e smarrita, all'estremità della testa del suo cadavere; dopodiché, il quarto giorno, giunge al ponte Činvat, dove incontra la sua *dēn* (*daēnā*) nelle sembianze di una fanciulla più bella e più buona di tutte le fanciulle del mondo dei vivi. L'anima la interroga e questa le risponde riconoscendo i meriti che ha accumulato nell'esistenza terrena (se si tratta di un giusto; una orribile immagine di donna appare invece al malvagio, cui presenta il conto dei misfatti compiuti). Solo allora essa supererà la prova terrificante del distacco dal corpo e si avvierà per il cammino che la condurrà attraverso le tre sfere celesti dei buoni pensieri, delle buone parole e delle buone azioni fino alla Luce Infinita. Ma verrà ancora chiesto al trapassato: «Come hai fatto a venire da quel mondo pieno di pericoli, di paure, di disgrazie, in questo mondo senza pericoli e non toccato da influssi demoniaci?»; e allora il Signore, per farlo riposare dalle pene sofferte nei tre giorni e nelle tre notti precedenti, intercederà in suo favore, dicendo: «Non domandategli nulla! Poiché egli si è separato dal suo corpo prezioso ed è arrivato passando per la via dei terrori»[61].

BIBLIOGRAFIA CRITICA

1. Il migliore stato degli studi sulla religione dell'Iran antico e sullo zoroastrismo è quello di J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958. Eccellente, ma simile a un saggio di sintesi sull'argomento più che non ad un vero e proprio stato degli studi, è anche G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, in «Numen», 1 (1954), pp. 16-83; 2 (1955), pp. 47-134.

I migliori lavori d'assieme relativamente recenti si debbono ugualmente a questi due autori: J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (trad. franc. *Les religions de l'Iran*, Paris 1968). Ancora incompleto è il grande lavoro scritto per lo *Handbuch der Orientalistik* (I/8) da Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Leiden-Köln, I: 1975; II: 1982, due volumi che trattano rispettivamente il periodo delle origini e quello achemenide.

Dopo i classici lavori del secolo scorso — tra i quali, in particolare, va ricordato M. Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsees*, Bombay 1862 (rist. Amsterdam 1971; New Delhi 1978) — conservano pur sempre una loro utilità: J.H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London 1913; R. Pettazzoni,

[61] *Dādestān ī Mēnōg ī Xrad* II, 150.

*La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1920; A.V.W. Jackson, *The Iranian Religion*, nei suoi *Zoroastrian Studies*, New York 1928, pp. 3-215; L.H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religion*, Bombay 1929; O.G. von Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier*, München 1933; M.N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, New York 1938.

Fondamentale e ancora valido per la sua maggior parte è H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930, un'opera filologicamente impeccabile ed estremamente accurata ed equilibrata nell'esposizione della dottrina zoroastriana quale risulta dalle *Gāthā* e dalla tradizione avestica.

Al 1937 e 1938 risalgono opere importanti della scuola svedese: H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, trad. ted. di H.H. Schaeder (l'ediz. svedese è del 1937), Leipzig 1938 (rist. Osnabrück 1966); G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala 1938; S. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1938. La prima è stata particolarmente innovativa, ma ha anche incontrato non poche (e certo non del tutto ingiustificate) resistenze (cfr. W.B. Henning, *op. cit.* alla nota 43); la seconda e la terza hanno trattato aspetti particolari della più antica storia religiosa iranica o indo-iranica.

Al dopoguerra e agli anni cinquanta e sessanta risalgono alcuni lavori che, pur essendo stati concepiti come sintesi organiche della storia e della dottrina dello zoroastrismo, sono utili punti di riferimento per lo studio di temi e problemi di vasta portata: J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Etude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, Paris 1948; Id., *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquité*, Paris 1953; U. Bianchi, *Zamān i Ōhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958; A. Bausani, *Persia religiosa da Zarathustra a Bahâ'u'llâh*, Milano 1959, pp. 19-99; M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963. Più discutibili, anche se tutt'altro che privi d'interesse, sono, in quello stesso periodo: E. Herzfeld, *Zoroaster and His World*, I-II, Princeton 1947; W. Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart 1961; R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, opera, quest'ultima, in cui il tramonto è di gran lunga migliore dell'alba.

Buone sintesi sulla religione iranica antica sono apparse in opere d'assieme, enciclopedie, trattati di storia delle religioni, ecc. Tra esse ricordiamo: M. Molé, *Iran ancien* (Religions du monde), Paris 1965 (postumo); G. Widengren, *Religione dell'Iran antico*, in *Le civiltà dell'Oriente*, Firenze 1969, III, pp. 531-62; J. Duchesne-Guillemin, *L'Iran antique et Zoroastre*; e *L'église sassanide et le mazdéisme*, in H.-Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, I (Paris 1970), pp. 625-94; e II (Paris 1973), pp. 3-32; M. Eliade, *Zarathustra et la religion iranienne*; e *Nouvelles synthèses iraniennes*, nella sua *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I (Paris 1976), pp. 316-47 e 466-73; e II (Paris 1979), pp. 294-315 e 482-87. Più recenti sono: Mary Boyce, *Zoroastrianism*, in J.R. Hinnells (cur), *A Handbook of Living Religions*, Harmondsworth, Middlesex 1984, pp. 171-90; G. Gnoli, *Zoroastrianism*, in M. Eliade (cur.), *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, XV, pp. 579-91. Un'utile sintesi di carattere divulgativo è, inoltre, quella di J. Varenne, *Zarathustra*

*et la tradition mazdéenne*, Paris 1966; e molto utili ai fini dell'insegnamento universitario sono i due manuali di J. Ries, *La Religion de Zarathustra et le mazdéisme depuis les origines jusqu'à l'avènement des Achéménides*, Louvain-la-Neuve 1983; e *Les religions de l'Iran sous les Achéménides et les Arsacides. Mazdéisme, mages, mithriacisme, zervanisme*, Louvain-la-Neuve 1984. Si pone spesso fuori, invece, di una corretta impostazione scientifica, soprattutto nella prima delle due opere seguenti, P. du Breuil, *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris 1978; e *Le zoroastrisme* (Que sais-je?), Paris 1982. Superato sotto molti punti di vista, soprattutto per quanto riguarda le origini zoroastriane e la figura di Zarathustra, è G. Gnoli, *La religione persiana*, in G. Castellani (cur.), *Storia delle religioni*, Torino 1972, II, pp. 233-92, che sostituiva, in una nuova edizione dell'opera, il buon saggio di G. Messina, apparso nella prima edizione (a cura di P. Tacchi Venturi, Torino 1934, I, pp. 287-330) e ripubblicato nelle edizioni successive.

Una particolare attenzione allo zoroastrismo moderno e al parsismo è stata posta, con molta dottrina, da Mary Boyce; a lei si devono, in particolare, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford 1977; e *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979. Sempre sul parsismo si vedano anche l'utile saggio d'iconografia religiosa di S.S. Hartman, *Parsis. The Religion of Zoroaster* (Iconography of Religions XIV,4), Leiden 1980; e la breve ma buona sintesi di J.R. Hinnells, *Zoroastrianism and the Parsis*, London 1981. A questi lavori e al vecchio D. Menant, *Les Parsis. Histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*, Bombay 1917, si aggiungeranno con profitto, soprattutto per un inquadramento storico, E. Kulke, *The Parsis. A Minority as Agent of Social Change*, Munich 1974; e P. Nanavutty, *The Parsis*, New Delhi 1980, 2ª ed.

2. Si deve a I. Gershevitch un'esposizione chiara e sintetica della letteratura antico-iranica, avestica ed antico-persiana: *Old Iranian Literature*, in *Iranistik-Literatur* (Handbuch der Orientalistik I, 4), Leiden-Köln 1968, pp. 1-30.

Per l'Avesta, in particolare, non esistono traduzioni recenti dell'intero testo e l'edizione base è ancora quella di K.F. Geldner, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen im Auftrag der kaiserlichen Akademie in Wien*, I-III, Stuttgart 1886-1895 (ed. ingl. *Avesta. The Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart 1889-1896). Una buona bibliografia degli studi avestici, fino alla metà degli anni sessanta, si trova in B. Schlerath, *Avesta Wörterbuch. Vorarbeiten*, I, Wiesbaden 1968. Vedi inoltre J. Kellens, *Avesta*, in E. Yarshater (cur.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London -New York 1989, pp. 35-44.

Quanto alle traduzioni, vanno ricordate quella, antiquata e pressocché inutilizzabile per le *Gāthā*, di J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, I-III, Paris 1892-1893; e quella di F. Wolff, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch*, Strassburg 1910, che va integrata, per la traduzione delle *Gāthā*, con Chr. Bartholomae, *Die Gāthā's des Awesta. Zarathustra's Verspredigten*, Strassburg 1905.

Numerose sono le traduzioni parziali, di singole sezioni oppure di singoli in-

ni (*yašt*). Per le *Gāthā*, oltre a quella di Chr. Bartholomae, quelle di: M. Wilkins Smith, *Studies in the Syntax of the Gathas of Zarathustra together with text, translation, and notes*, Philadelphia 1929; Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, cit.; H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, I-II, Heidelberg 1959; H. Lommel, *Die Gathas des Zarathustra*, pubblicato postumo a cura di B. Schlerath, Basel-Stuttgart 1971; S. Insler, *The Gāthās of Zarathustra*, Téhéran-Liège 1975; J. Kellens e E. Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, I, Wiesbaden 1988 (opera, quest'ultima, ancora incompleta perché se ne possa dare un giudizio fondato, specie per quanto riguarda la ricostruzione del pensiero religioso gathico).

Per i sette capitoli dello *Yasna* che formano lo *Yasna haptaŋhāiti* e cioè lo «*Yasna* dei sette capitoli» (35-41), e che sono scritti nella stessa lingua delle *Gāthā*, vedi ora l'eccellente lavoro di J. Narten, *Der Yasna Haptaŋhāiti*, Wiesbaden 1986.

Per l'intera sezione degli *Yašt* si veda la traduzione di H. Lommel, *Die Yäšt's des Awesta*, Göttingen-Leipzig 1927. Per i singoli *yašt* si vedano, inoltre: K.F. Geldner, *Drei Yašt aus dem Zendavesta*, Stuttgart 1884 (per gli *Yašt* 19, 14 e 17); J. Hertel, *Beiträge zur Erklärung des Awesta und des Vedas*, Leipzig 1929, pp. 221-50 (per lo *Yašt* 3); Id., *Die awestischen Herrshafts- und Siegesfeuer*, Leipzig 1931 (per gli *Yašt* 18 e 19); F. Weller, *Anahita*, Berlin-Stuttgart 1938 (per lo *Yašt* 5); S. Wikander, *Vayu*, I, Lund 1941 (per lo *Yašt* 15); I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959 (per lo *Yašt* 10); W.W. Malandra, *The Fravaši Yašt*, Dissert. Univ. of Pennsylvania 1971 (per lo *Yašt* 13). Traduzione degli inni ad Haoma (*Hōm Yašt* = *Yasna* 9-11) e a Sraoša (*Yasna* 57, *Yašt* 11, *Yasna* 56) si trovano rispettivamente in: A. Pagliaro, *Hōm Yašt. Gli Inni ad Haoma nell'Avesta. Traduzione*, Torino 1925, e G. Kreyenbroek, *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, Leiden 1985. Per *Yasna* 57 si veda anche K. Dehghan, *Der Awesta-Text Srōš Yašt mit Pahlavi- und Sanskritübersetzung*, München 1982. Recentissimo è lo studio di A. Panaino, *Tištrya, Part I: The Avestan Hymn to Syrius*, Roma 1990 (per lo *Yašt* 8).

Per il *Vendidad* (più precisamente *Widēwdād*) non è priva di utilità la traduzione di F.A. Cannizzaro, *Il Vendidad reso italiano...*, a cura di I. Pizzi, Messina 1916. Per altre traduzioni parziali del testo avestico si vedano, in particolare: S.J. Bulsara, *Aêrpatastân and Nîrangastân*, Bombay 1915; A Waag, *Nirangistan. Der Awestatraktat über die rituellen Vorschriften*, Leipzig 1941; A. Christensen, *Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes*, Copenhagen 1943; M.N. Dhalla, *The Nyaishes or Zoroastrian Litanies*, New York 1965; K.M. JamaspAsa e H. Humbach, *Pursišnīhā. A Zoroastrian Catechism*, I-II, Wiesbaden 1971; Z. Taraf, *Der Awesta-Text Niyāyiš mit Pahlavi- und Sanskritübersetzung*, München 1981; K.M. JamaspAsa, *Aogəmadaēčā. A Zoroastrian Liturgy*, Wien 1982.

Le iscrizioni antico-persiane degli Achemenidi si trovano raccolte, anche in traduzione, in R.G. Kent, *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven/Conn. 1953, 2ª ed., cui si deve aggiungere M. Mayrhofer, *Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften*, Wien 1978.

Per le iscrizioni medio-persiane dei Sassanidi si veda M. Back, *Die Sassanidischen Staatsinschriften*, Téhéran-Liège 1978; cui si devono aggiungere: H. Hum-

bach e P.O. Skiærvø, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, I-III, Wiesbaden 1978, 1980, 1983; D.N. MacKenzie, *Kerdir's Inscription*, in *Iranische Denkmäler—Iranische Felsreliefs I: The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-i Rustam*, Berlin 1989, pp. 35ss. Sulle iscrizioni di Kerdir si vedano anche, per il loro interesse storico-religioso, vari lavori di Ph. Gignoux, tra i quali le sue traduzioni in *L'inscription de Kirdir à Sar Mašhad*, in «Journal Asiatique», 256 (1968), pp. 387-418, e *L'inscription de Kirdir à Naqš-i Rustam*, in «Studia Iranica», 1 (1972), pp. 177-205. Per la versione greca dell'iscrizione di Shapur I alla Ka'be-ye Zardošt, cfr. A. Maricq, *Res Gestae Divi Saporis*, in «Syria», 35 (1958), pp. 295-360.

Quanto alla letteratura pahlavica, tre importanti lavori d'assieme sono: J.C. Tavadia, *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig 1956; A. Pagliaro, *Letteratura della Persia preislamica*, in A. Pagliaro e A. Bausani, *Storia delle letteratura persiana*, Milano 1960, pp. 7-147, spec. 79-147; Mary Boyce, *Middle Persian Literature*, in *Iranistik-Literatur* (Handbuch der Orientalistik I,4), Leiden-Köln 1968, pp. 31-66.

Numerose raccolte di brani di testi pahlavici (capitoli di opere ampie o stralci di passi, più o meno lunghi) si trovano nelle seguenti opere: H.S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, in «Journal Asiatique», 214 (1929), pp. 193-310; e 219 (1931), pp. 1-134; H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943 (rist. 1971); R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955; Molé, *Culte, mythe et cosmologie...*, cit.

Per il *Dēnkard* — per cui è molto utile l'introduzione di J. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne. Le Dēnkart*, Paris 1958 — ci si potrà riferire per traduzioni recenti e filologicamente aggiornate e corrette a: J. de Menasce, *Le troisième livre du Dēnkart*, Paris 1937 (per il libro III); S. Shaked, *The Wisdom of the Sasanian Sages*, Boulder/Col. 1979 (per il libro VI); M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis*, Paris 1967 (per il libro VII).

Per il *Bundahišn* si troveranno traduzioni di varie parti, talvolta di interi capitoli, qui e là nella letteratura scientifica: si vedano le opere di Nyberg, Bailey, Zaehner, Molé sopra citate, nonché, in particolare, vari contributi degli stessi Bailey e Zaehner e di W.B. Henning e D.N. MacKenzie sul «Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies» di Londra. Queste stesse indicazioni sono valide per la maggior parte delle opere pahlaviche. Si vedano inoltre: G. Messina, *Libro apocalittico persiano Ayātkār i Žāmāspīk*, Roma 1939 (edizione e traduzione di uno dei testi più importanti per il genere apocalittico); A. Bausani, *Testi religiosi zoroastriani*, Catania 1963 (*Pand-nāmag ī Zardušt*, il «Libro dei Consigli di Zarathustra»; il I capitolo del *Bundahišn*; il *Dādestān ī Mēnōg ī Xrad* e un passo del libro VII del *Dēnkard*). Ad A. Pagliaro si devono, invece, traduzioni di testi pahlavici di minore interesse per la storia religiosa.

Dello *Ardā Wīrāz nāmag* sono state pubblicate di recente due traduzioni, con edizione e commento: Ph. Gignoux, *Le livre d'Ardā Vīrāz*, Paris 1984 (con un commento particolarmente importante per la storia religiosa); F. Vahman, *Ardā Wīrāz Nāmag. The Iranian «Divina Commedia»*, London-Malmo 1986.

Uno studio magistrale dello *Škand-gumānīg wizār*, con edizione, traduzione e commento, è quello di J. de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle. Škand-gumānīk vičār, la Solution décisive des doutes*, Fribourg en Suisse 1945.

Una buona raccolta di testi pahlavici tradotti si trova, infine, in R.C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, London 1956 (trad. it. *Il Libro del Consiglio di Zarathustra e altri testi*, Roma 1976).

Per lo *Zarātošt-nāme* si veda F. Rosenberg, *Le livre de Zoroastre*, St. Pétersbourg 1904.

Per le fonti classiche sulla religione iranica si vedano: C. Clemen, *Fontes historiae religionis Persicae*, Bonn 1920; Id., *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen 1920; W.S. Fox e R.E.K. Pemberton, *Passages in Greek and Latin Literature Relating to Zoroaster and Zoroastrianism, translated into English*, Bombay 1928.

Per le fonti siriache ed armene si rinvia alla bibliografia data sulle fonti della storia sassanide da A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen 1944, 2ª ed., pp. 77-83. Tra i vari lavori resta di fondamentale importanza G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880.

3. Sulla notizia di Erodoto (I 131, 132 e 140) sulla religione dei Persiani, oltre alle opere d'assieme, già citate nella bibliografia del paragrafo precedente, si veda E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris 1929, pp. 22-49.

Sul culto reso sulle più alte cime dei monti si vedano le mie considerazioni in *«Qut» e le montagne*, in *Studia Turcologica memoriae A. Bombaci dicata*, Napoli 1982, pp. 251-61, anche per i relativi riferimenti bibliografici.

Sulla concezione dell'Airyana Vaējah cfr. G. Gnoli, *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*, Rome 1989, pp. 38ss., dove si trova riassunto lo stato della questione ed è esposta una nuova interpretazione.

Sulla cosmografia tradizionale indo-iranica si vedano, per l'India: W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*, Bonn-Leipzig 1920; e per l'Iran: Boyce, *A History of Zoroastrianism*, cit., I, pp. 130ss.; M. Schwartz, *The Old Eastern Iranian World View according to the Avesta*, in I. Gershevitch (cur.), *The Cambridge History of Iran*, Cambridge 1985, II, pp. 640-63.

Sulla concezione dello *xwarnah*, cfr. J. Duchesne-Guillemin, *Le Xᵛarənah*, in «Annali dell'Ist. Univ. Orientale di Napoli», sez. linguistica, 5 (1963), pp. 19-31; e su quella dello *xwarnah* e, più in generale, della luce, G. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in «Annali dell'Ist. Univ. Orientale di Napoli», 12 (1962), pp. 95-128; Id., *Lichtsymbolik in alt-Iran*, in «Antaios», 8 (1967), pp. 528-49. Per un'aggiornata bibliografia sullo *xwarnah* si veda anche la mia nota in *The Idea of Iran...*, cit., p. 150.

Sulle prescrizioni relative alla purità si veda l'ultimo capitolo di Boyce, *A History of Zoroastrianism*, cit., I, pp. 294ss.

4. Sulla concezione dei due stati dell'essere, *mēnōg* e *gētīg*, nella letteratura pahlavica si vedano: G. Gnoli, *Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione*, in «Annali Ist. Univ. Orientale di Napoli», 13 (1963), pp. 163-93, spec. 184-90; S. Shaked, *The Notion «mēnōg» and «gētīg» in the Pahlavi Texts and their Relation to Eschatology*, in «Acta Orientalia», 33 (1971), pp. 59-106.

Quanto alla concezione delle *fravašī*, si può avere un'idea dello stato degli studi e della problematica più recente riferendosi a G. Gnoli, *Le «Fravašī» e l'immortalità*, in G. Gnoli e J.-P. Vernant (curr.), *La mort, les morts dans le sociétés anciennes*, Cambridge-Paris 1982, pp. 339-47; J. Kellens, *Les Fravašī*, in *Anges et démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 Novembre 1987*, Louvain-la-Neuve 1989, pp. 99-114.

5. Su Zarathustra come *zaotar* cfr. H. Lommel, *War Zarathustra ein Bauer?*, in «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung», 58 (1931), pp. 248-65; Id., *Zarathustras Priesterlohn*, in *Studia Indologica. Festschrift für W. Kirfel...*, Bonn 1955, pp. 187-95; K. Rudolph, *Zarathustra. Priester und Prophet*, in «Numen», 8 (1961), pp. 81-116; Mary Boyce, *Zoroaster the Priest*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 33 (1970), pp. 22-38.

Sulla concezione degli Aməša Spənta si vedano in particolare: B. Geiger, *Die Aməša Spəntas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*, Wien 1916; e J. Narten, *Die Aməṣ̌a Spəṇtas im Avesta*, Wiesbaden 1982. Importanti sono anche i contributi di H. Lommel, *Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion*, in «Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung», 2 (1959), pp. 108-20; Id., *Die Elemente im Verhältnis zu den Aməša Spəntas*, in *Festschrift für Ad.E. Jensen*, München 1964, I, pp. 365-77. Alle tesi di Lommel si ricollega G.L. Windfuhr, *«Vohu Manah». A Key to the Zoroastrian World-Formula*, in L.L. Orlin (cur.), *Michigan Oriental Studies in honour of G.G. Cameron*, Ann Arbor 1976, pp. 269-310.

Sul valore metaforico del linguaggio gathico si vedano le mie considerazioni in *Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica*, in «Annali Ist. Univ. Orientale di Napoli», 21 (1971), pp. 341-70, spec. 351ss., dove è discussa la teoria di G.G. Cameron, *Zoroaster the Herdsman*, in «Indo-Iranian Journal», 10 (1968), pp. 261-81.

G. Dumézil è tornato più volte sulla sua teoria applicata all'Iran, da *Naissance d'Archanges*, Paris 1945, a *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977, ecc., modificandola e correggendola in più di un punto e trovando il consenso di studiosi quali Duchesne-Guillemin e Widengren. Sull'applicazione di questa teoria alla dottrina degli Aməša Spənta e al «sistema» del pantheon iranico antico, nonché sulle ricerche sul mito e sull'epopea indo-iranici (cfr. in particolare i suoi tre volumi *Mythe et Epopée*, Paris 1968, 1971, 1973; e i lavori di altri studiosi quali Wikander e Molé), cfr. G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples 1980, pp. 5ss.

Sull'importanza e sul valore del concetto di scelta nello zoroastrismo primitivo sono illuminanti le pagine di Lommel, *Die Religion Zarathustras...*, cit., pp. 22ss.

Sulla scelta fatta dai due Spiriti, come idea centrale del dualismo di Zarathustra, cfr. I. Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution*, in «Journal of Near Eastern Studies», 23 (1964), pp. 12-38, spec. 13ss. È da respingere la teoria secondo la quale i due Spiriti sarebbero tali per natura, anziché per scelta, conformemente all'interpretazione di U. Bianchi, *La doctrine zarathustrienne des deux exprits*, nei suoi *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978, pp. 361-89, spec. 362s. e 376.

6. Sulla Frašō.kərəti si vedano in particolare Molé, *Culte, mythe et cosmologie...*, cit.; e le mie considerazioni in *Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica*, cit., pp. 346ss.; e in *Zoroaster's Time and Homeland*, cit., pp. 197s.

Quanto alla concezione del *saošyant* (per cui cfr. J. Kellens, *Saošiiaṇt*, in «Studia Iranica», 3, 1974, pp. 187-209), essa è stata naturalmente al centro di molti studi sulla soteriologia zoroastriana, soprattutto per i suoi eventuali rapporti sia col giudaismo e col cristianesimo sia col buddhismo mahayanico. Sarà utile in ogni caso G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933.

Sul *maga* si veda il mio *Lo stato di «maga»*, in «Annali Ist. Univ. Orientale di Napoli», 15 (1965), pp. 106-17, e il resoconto della conferenza da me tenuta alla Ecole Pratique des Hautes Etudes: *L'expérience extatique dans l'Iran ancien*, in «Annuaire-Résumés des conférences et travaux de l'EPHE (Sect. des Sciences religieuses)», 95 (1986-1987), pp. 206-209, dove l'argomento è trattato all'interno di una più ampia cornice.

Sulla *daēnā* si vedano i recenti contributi di G. Widengren, *La rencontre avec la daēnā, qui représente les actions de l'homme*, in G. Gnoli (cur.), *Iranian Studies*. Orientalia Romana, 5, Roma 1983, pp. 41-79; e, soprattutto, di F.Th. Lankarany, *Daēnā im Avesta. Eine semantische Untersuchung*, Reinbeck 1985. Per ulteriori elementi bibliografici si veda anche la mia recensione di quest'ultimo volume in «East and West», 35 (1985), pp. 294-96.

Per l'antropologia zoroastriana cfr. Bailey, *Zoroastrian Problems...*, cit., pp. 78-119, e J. Duchesne-Guillemin, *L'homme dans la religion iranienne*, in C.J. Bleeker (cur.), *Anthropologie religieuse*, Leiden 1955, pp. 94-107. Soprattutto per le concezioni dell'anima è importante il contributo di Ph. Gignoux, *«Corps osseux et âme osseuse». Essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien*, in «Journal Asiatique», 267 (1979), pp. 41-79.

7. Sul cosiddetto mito «secondario» nell'Iran antico (e nello gnosticismo) e sulla tendenza all'angelizzazione nella religiosità iranica si vedano le penetranti considerazioni di Bausani, *Persia religiosa...*, cit., pp. 44ss., 73ss.; Id., *Il mito in Grecia e in Iran*, in *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma 1966, pp. 413-21.

Per lo sviluppo storico dello zoroastrismo nelle tre fasi sopra descritte si rinvia al mio *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, Paris 1985, pp. 55ss., dove è discussa, soprattutto, la diversa tesi di Molé. Una siffatta ricostruzione dello sviluppo storico dello zoroastrismo è stata recentemente criticata da Cla-

risse Herrenschmidt, *Once upon a time, Zoroaster*, in «History and Anthropology», 3 (1987), pp. 209-37, con argomenti più ideologici che storici.

Sul «pantheon» e sul «pandaemonium» dello zoroastrismo si veda Gray, *The Foundations...*, cit., cui si deve pure un importante contributo sui vocabolari «ahurico» e «daivico» nella tradizione zoroastriana: *The «Ahurian» and «Daevian» Vocabularies in the Avesta*, in «Journal of the Royal Soc. of Great Brit. and Ireland», 18, pp. 427-41 (per altri riferimenti bibliografici cfr. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland...*, cit., pp. 70s., nota 79).

Sul problema dei magi, oltre ai riferimenti contenuti nella maggior parte delle opere menzionate nella bibliografia del paragrafo 1, si vedano, in particolare: G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathuštrische Religion*, Roma 1930; E. Benveniste, *Les Mages dans l'ancien Iran*, Paris 1938; Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution...*, cit.

Sempre a Gershevitch, nell'articolo ora citato, si devono importanti osservazioni sullo sviluppo storico del dualismo iranico; argomento sul quale cfr. anche G. Gnoli, *L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 201 (1984), pp. 115-38.

Sullo zurvanismo, oltre ai classici studi di Nyberg (*Questions de cosmogonie...*, cit.) e di Zaehner (*Zurvan...*, cit.) e ai contributi contenuti nelle opere d'assieme sulla religione iranica (cfr. la bibliografia del paragrafo 1), si vedano, in particolare: H.H. Schaeder, *Der iranische Zeitgott und sein Mythos*, in «Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft», 95 (1941), pp. 268-99; J. Duchesne-Guillemin, *Notes on Zurvanism in the Light of Zaehner's «Zurvan». With additional References*, in «Journal of Near Eastern Studies», 15 (1956), pp. 106-12; Mary Boyce, *Some Reflections on Zurvanism*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 19 (1957), pp. 304-16; Bianchi, *Zamān i Ōhrmazd...*, cit.; M. Molé, *Le problème zurvanite*, in «Journal Asiatique», 247 (1959), pp. 431-69; R.N. Frye, *Zurvanism again*, in «Harvard Theological Review», 42 (1959), pp. 63-73.

Sulle concezioni iraniche della regalità cfr. G. Widengren, *The Sacral Kingship of Iran*, in *La regalità sacra—The Sacral Kingship*, Leiden 1959, pp. 242-57; G. Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*, in *La Persia nel Medioevo*, Roma 1971, pp. 225-51; Id., *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, in *Gururājamañjarikā. Studi in onore di G. Tucci*, Napoli 1974, I, pp. 24-88 (trad. franc. in *Hommage Universel à l'Iran*, Téhéran-Liège 1974, II, pp. 117-90); Id., *The Idea of Iran...*, cit., pp. 164ss.

Sul parsismo, oltre alle opere di Boyce, Hartman e Hinnells già citate nella bibliografia del paragrafo 1, si veda l'ottima sintesi di Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran...*, cit., pp. 367-83.

8. Sul calendario nell'Iran antico si veda ora A. Panaino, *Pre-Islamic Calendars*, in E. Yarshater (cur.), *Encyclopaedia Iranica*, London-New York 1990, II, pp. 658-68, dove si trova un'ampia e aggiornata informazione bibliografica.

Sulla preghiera cfr. J. Duchesne-Guillemin, *La preghiera nello zoroastrismo*, in

*La Preghiera*, Roma 1967, pp. 31-69, nonché per il rituale relativo e per le principali preghiere, Boyce, *Zoroastrians...*, cit., pp. 32ss.

Sullo *haoma*, uno stato della questione aggiornato e un importante nuovo studio si trovano in D.S. Flattery e M. Schwartz, *Haoma and Harmaline*, Berkeley 1989, con un'esauriente bibliografia alle pp. 153-72.

Sul simbolismo del fuoco cfr. J. Duchesne-Guillemin, *Symbolik des Parsismus*, Stuttgart 1961, pp. 51-59; Id., *Fire in Iran and in Greece*, in «East and West», 13 (1962), pp. 198-206; mentre è più discutibile M. Mokri, *La lumière et le feux dans l'Iran ancien et leur démythification en Islam*, Leuven 1982. Sempre utile è, inoltre, A. Pagliaro, *Notes on the History of the Sacred Fires of Zoroastrianism*, in *Oriental Studies in hon. of C.E. Pavry*, London 1933, pp. 373-85.

Per i vari aspetti della rituaria zoroastriana tuttora fondamentale è il volume di J.J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1937, cui si devono utilmente aggiungere: Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran...*, cit., pp. 71-134; e Boyce, *A History...*, I, cit., pp. 294-330.

Sulle concezioni dell'aldilà si vedano: N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, Paris 1901; J.D.C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life from Death to the Individual Judgment*, New York 1929; Fr. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien 1964. Per particolari aspetti di queste concezioni sono utili anche M. Molé, *Daēnā, le pont Činvat et l'initiation dans le mazdéisme*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 157 (1960), pp. 155-85; Id., *Le jugement des morts dans l'Iran préislamique*, in *Le jugement des morts*, Sources orientales, IV, Paris 1961, pp. 143-75; Ph. Gignoux, *L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies*, in «Journal Asiatique», 256 (1969), pp. 219-45; Id., *Vie et mort en Iran ancien*, in La *mort, les morts...*, cit., pp. 349-54.

# Parte Quarta
# IL MONDO CELTICO

# ASPETTI DEL SACRO NELLA VITA DELL'UOMO E DELLA SOCIETÀ CELTICA

*di*
*Enrico Campanile*

INTRODUZIONE

*La nostra conoscenza del mondo celtico*

Ogni tentativo di delineare un quadro approfondito e convincente dell'atteggiamento del mondo celtico antico nei confronti del sacro e di analizzare la prassi che da esso scaturiva, urta oggi fatalmente contro la povertà e la qualità stessa della nostra documentazione.

Gli antichi Celti, infatti, tramandavano la loro cultura unicamente per tradizione orale e, di conseguenza, non sono mai esistiti testi scritti che illustrassero la loro fede e i loro culti; gli stessi materiali epigrafici, per altro estremamente modesti, sono quasi tutti a carattere funerario o dedicatorio e arricchiscono, quindi, le nostre conoscenze a livello solo molto superficiale. I documenti figurativi, che per gli indigeni dovevano essere d'immediata leggibilità, allo studioso moderno porgono spesso solo occasione per esegesi mal documentabili e presentano obiettiva difficoltà ad essere posti in sicura connessione con ciò che sappiamo dalla tradizione recenziore o indiretta.

*1. Le fonti antiche: gli autori greci e latini*

In tale situazione, quindi, assumono peso decisivo le testimonianze degli autori greci e latini –storici, geografi, etnografi, oratori eccetera– che, sempre in manie-

ra non sistematica, ci parlano della cultura e della vita dei Celti. Ma, oltre alla frammentarietà inerente a queste testimonianze, ci sono altri elementi da tenere in considerazione.

### a. L'evidenziazione dell'aspetto barbarico

Nessun autore classico ha mai tentato di vedere le cose dal punto di vista stesso dei Celti, ossia di recuperare l'organicità di ciò che andava narrando e la sua coerenza nei confronti della sottostante ideologia. Il che, necessariamente, portava a due atteggiamenti, in apparenza opposti, in realtà identici. Il primo (che dal punto di vista quantitativo è largamente maggioritario) finisce per inquadrare i comportamenti della cultura celtica nelle categorie dell'incomprensibile e del barbarico. È esemplare, sotto questo profilo, una pratica che il *Paradossografo Vaticano* (112,6 Keller) attribuisce genericamente a tutti i Celti: «Quando decidono una guerra, alla decisione essi associano le donne, e prevale il parere di queste. Ma se vengono sconfitti, allora tagliano e gettano fuori dai confini la testa delle donne che avevano voluto la guerra». A parte l'autenticità del fatto, che qui non ha rilevanza, è evidente che al lettore antico tutto ciò doveva apparire sciocco e, insieme, crudele. In realtà, altre e più sostanziali domande avrebbe dovuto farsi l'autore: erano associate alla decisione tutte le donne della tribù o solo una precisa e bene identificabile categoria? E, in questa ultima ipotesi, quali particolari doti erano loro riconosciute perché il loro parere fosse sempre vincente? Domande di questo genere avrebbero probabilmente portato a concludere che l'atteggiamento dei Celti non era più irrazionale di quello dei Greci che andavano a consultare l'oracolo di Delfi o di Dodona.

### b. L'evidenziazione dell'aspetto positivo

Ma nei confronti dei Celti, come dicevamo, era possibile anche una posizione solo apparentemente opposta. Essi, cioè, ma assai di rado, realizzano agli occhi dell'uomo di cultura greco o latino la figura, sì, del selvaggio, ma del buon selvaggio che, in una visione rousseauiana *ante litteram*, appare dotato di ogni naturale virtù: i Celti, allora, onorano gli dei, sono amabili con gli ospiti, amano la musica e sono, addirittura, fra i fondatori della filosofia. Tale il quadro che tracciavano, per esempio, Sozione, lo ps. Scimno e Alessandro Polistore.

### c. L'ostilità dei Greci e dei Romani

Oltre ai danni indotti da questi punti di vista parimenti classicocentrici, un altro elemento che inquina le testimonianze antiche sta nell'atmosfera di diffusa ostilità che colpiva i Celti più di ogni altra popolazione «barbarica». Le ragioni, del resto, non mancavano. I Greci non potevano dimenticare l'invasione dei Galati, il loro sacrilego attacco al tempio di Delfi e le guerre che avevano condotto contro più

sovrani ellenistici. I Romani, a loro volta, avevano un dossier ancora più pesante, che iniziava col sacco di Roma del 390 e continuava, per citare solo gli episodi più importanti, con l'aiuto prestato ad Annibale, con le segrete intese a pro di Catilina e con l'ostinata resistenza opposta alla conquista di Cesare. Più in generale, era diffusa la sensazione, tutt'altro che infondata, che i Celti fossero estremamente pericolosi sia per le loro eccezionali capacità militari che per le loro ricorrenti aggressioni.

Ne consegue che costante era la tendenza a sottolineare ciò che nella cultura celtica appariva più selvaggio e barbarico, come i sacrifici umani, l'uso d'immolare schiavi e clienti alla morte del loro signore, la prassi di decapitare i cadaveri dei nemici, l'amore smodato per le bevande eccitanti. Tutti questi fatti, che per lo più servivano come meri capi d'accusa contro una popolazione giudicata barbara, oggi possono essere intesi nella loro reale significazione solo se riusciamo a riportarli – il che non è sempre facile – alla loro originaria matrice culturale e religiosa.

## 2. *Le fonti medievali*

Né migliore appare la situazione documentaria se dalle fonti classiche passiamo a quelle indigene di età medievale.

La cristianizzazione del mondo celtico, infatti, non soltanto aveva portato alla scomparsa di moltissimi elementi della cultura precristiana, ma soprattutto esigeva nei suoi confronti un atteggiamento costantemente polemico per individuare in essa la manifestazione globale di un potere diabolico. Noi, quindi, oggi dobbiamo leggere in trasparenza ogni siffatta testimonianza sul mondo precristiano e sul conflitto che l'oppose al cristianesimo, senza recepire meccanicamente il punto di vista del vincitore. Dovremo, inoltre, avere costantemente presente che frammenti preziosi e autentici della cultura vinta sopravvivono nel corpo stesso del cristianesimo celtico, che poté celebrare il suo trionfo solo al prezzo di recepire più aspetti della religiosità precristiana. È assolutamente evidente, per esempio, che S.Brigida, una delle figure più venerate dalla pietà irlandese, non ha alcuna realtà storica ed è solo il travestimento cristiano di un'antica esponente del pantheon precristiano. È ugualmente evidente che un'ampia serie di preghiere e giaculatorie scozzesi, che agli inizi del nostro secolo il Carmichael raccolse dalla bocca del popolo, altro non sono che la traduzione in termini cristiani di incantamenti di origine precristiana, sì che non ha nulla di sorprendente il fatto che esse trovino preciso termine di confronto in inni vedici e in formule magiche germaniche. Tutti questi elementi additizi del cristianesimo celtico, una volta individuati, costituiscono una fonte tanto preziosa quanto involontaria per la conoscenza della fede religiosa di età precristiana.

Ma prima di entrare direttamente nel tema, converrà accennare ad alcuni essenziali aspetti del sacro nella cultura da cui quella celtica trae geneticamente origine, cioè nella cultura indoeuropea.

## I. GLI ASPETTI ESSENZIALI DEL SACRO

Negli studi sulla cultura indoeuropea (da intendersi nel duplice senso di cultura degli Indoeuropei e di cultura dei popoli indoeuropei) il momento assolutamente decisivo fu rappresentato dalla scoperta del tripartitismo, che il Dumézil intuì primamente negli anni Trenta e al cui approfondimento e illustrazione dedicò poi i cinquanta anni di un'attività scientifica eccezionalmente feconda e geniale.

### 1. *La tripartizione e il sacro*

Il tripartitismo definisce le categorie attraverso cui la cultura indoeuropea si poneva in rapporto con tutto il reale, sia come conoscenza del già esistente, sia come elaborazione di nuovi prodotti culturali e sociali.

Questi metaforici occhiali del mondo indoeuropeo erano costituiti dalla funzione religiosa, da quella guerriera e da quella economica: tutto ciò che esiste o viene portato in esistenza, è inquadrato in una di queste funzioni e, attraverso essa, analizzato e compreso. Il sacro, ovviamente, non si identifica, come oggetto, nella prima funzione, ma rappresenta, piuttosto, il rapporto che essa ha con se stessa o con le altre.

### 2. *Il concetto indoeuropeo di sacro*

Il concetto di sacro nella cultura indoeuropea non implica nessuna connotazione di ordine soggettivo o sentimentale; si configura, piuttosto, come un rapporto di tipo oggettivo, definibile in termini sostanzialmente giuridici. L'approccio dell'uomo al sacro non è, quindi, espressione di un'esigenza interiore ed esistenziale, ma è finalizzato ai bisogni della vita, ossia ad un incremento di tipo economico, che comprende salute, figli e bestiame abbondante. Questo è il nucleo essenziale intorno a cui ruotano tutti i necessari codicilli, quali possono essere la tutela dallo straniero ostile, la vittoria in guerra, la protezione dagli altrui incantesimi, il prestigio sociale.

### 3. *Il sacrificio, relazione dell'uomo con la divinità*

Lo strumento per ottenere tutto ciò è il sacrificio, visto in una logica rigorosa di *do ut des*: l'uomo offre al dio e in questo modo lo obbliga a ricambiarlo secondo i suoi desideri: il sacrificio è un pagamento anticipato e, insieme, una impegnativa a cui il dio non può sottrarsi. Ma, come ogni contratto, anch'esso è regolato da minuziose regole formali, la cui trascuranza lo invaliderebbe, rendendolo inutile. È, per esempio, indispensabile recitare correttamente le formule e pronunciare il vero e giusto nome del dio.

Questo atteggiamento continua ad avere riflessi in piena età storica. Quando Eschilo (*Agam.* 160 ss.) nel cosiddetto *Inno a Zeus* dice: «Zeus, chiunque mai egli

è, se con questo nome gli è caro essere invocato, con questo a lui mi rivolgo», sarebbe antistorico vedere in queste parole l'intuizione dell'irrilevanza del nome rispetto all'essenza del dio, giacché qui si ha solo la sopravvivenza dell'antichissima cautela per cui, rivolgendosi a un dio, si usa un dato nome solo se si è certi che così egli vuole essere chiamato. Per la medesima ragione i pontefici romani, pregando Giove, dicevano: «Giove Ottimo Massimo, o con qualunque altro nome vorrai essere chiamato» (Serv. *ad Aen.* 2,351). Analogamente nella religione mazdeista si precisa: «Noi onoriamo Mithra (...) con abilità di lingua e con parole correttamente pronunciate» (Yt. 10,6).

## II. IL PANTHEON CELTICO E IL SACRO

In questo quadro di estremo formalismo ogni divinità trovava stabile collocazione in una delle tre funzioni, intesa pragmaticamente anche come sfera di competenza e, quindi, come punto di riferimento per un approccio corretto e fruttuoso. Tale collocazione è ancora d'immediata evidenza per le divinità indiane ma, anche se talvolta con perspicuità un po' minore, è la costante di ogni pantheon indoeuropeo arcaico: a Roma, per esempio, la triade precapitolina comprendeva un esponente per ogni funzione: Giove per la prima, Marte per la seconda, Quirino per la terza.

### 1. *La struttura del pantheon celtico*

Il pantheon indoeuropeo, quindi, non deve essere visto come un catalogo di divinità: esso è un indefinito insieme di caselle disposte a tre livelli, ciascuna delle quali, nel corso del tempo e secondo i diversi luoghi, può accogliere o perdere qualsiasi nome. Ciò spiega due importanti fatti. Il primo è l'estrema difficoltà che si incontra nel ricostruire i nomi delle divinità indoeuropee: in sostanza, l'unico che si ricostruisca con certezza assoluta è **Dyeus* (cfr. lat. *Iuppiter*, gr. *Zeus*, ved. *Dyau-*). Il secondo è che le divinità celtiche non trovano, lessicalmente, termini di confronto nel pantheon di altri popoli indoeuropei.

### 2. *Dei funzionali e ideologia tripartita*

Questo prevalere, in materia di divinità, della funzione sulla persona permetteva così un continuo processo di sostituzioni e d'incremento, che poteva realizzarsi attraverso il recepimento da popolazioni contermini, attraverso la trasformazione di epiteti in nomi propri (gall. *Sucellos* «il buon colpitore», ant. irl. *Dagdae Ollathir* «dio buono, padre di tutti»), attraverso la nominalizzazione di elementi strutturali di una figura divina (gall. *Matrona* «la Madre», brit. *Maponos* «il Figlio») o

anche attraverso quel singolare costume che i Romani chiamavano *evocatio*. Come dettagliatamente spiega Macrobio (3,9), quando in una guerra si profilava la vittoria, l'imminente vincitore invitava gli dei del nemico a trasferirsi e ad essere venerati presso di lui, o perché ritenesse empietà fare prigionieri degli dei o perché la vittoria non gli appariva possibile finché un dio stava a fianco del nemico.

Questo costume, che Macrobio riteneva esclusivamente romano, è attestato, in realtà, presso vari altri popoli indoeuropei e può considerarsi parte della loro originaria cultura; è lecito, quindi, presumere che anch'esso abbia avuto una certa parte nella costituzione del pantheon di tribù particolarmente bellicose, quali erano i Celti.

In conseguenza di quanto abbiamo finora osservato, il pantheon dei popoli indoeuropei – e, dunque, anche quello dei Celti – risulta estremamente mobile a livello superficiale: lo zoccolo duro, però, era rappresentato dall'ideologia in cui ogni divinità, vecchia o nuova, veniva inquadrata.

### *3. Originalità e ruolo fondamentale del «sacerdote»*

La sopravvivenza di questo patrimonio ideologico attraverso i millenni, anche dopo la dissoluzione dell'unità indoeuropea, richiedeva uno strumento efficace e specifico; ed esso fu rappresentato da una classe di «intellettuali» che lo conservarono, lo arricchirono e se lo tramandarono oralmente nel tempo. Sono quei personaggi che gli studiosi moderni chiamano «poeti», in quanto tra le loro funzioni vi era anche quella di celebrare poeticamente le grandi imprese dei capotribù e dei loro antenati (poesia eulogistica) e di recitare, arricchendolo di continuo, il tradizionale tesoro di canti e racconti (poesia d'intrattenimento). Ma, più in generale, essi nella tribù gestivano e conservavano tutto il patrimonio culturale imperniato sulla parola e, dunque, anche l'attività religiosa e culturale.

#### a. Le funzioni: i druidi, i bardi, i vati

Questi «poeti» di stampo indoeuropeo, che nelle singole culture variamente si specializzano col tempo e danno vita, quindi, parimenti al guslar slavo come al sacerdote vedico o all'aedo greco, trovano, per quanto concerne l'area celtica, le loro più antiche attestazioni nella Gallia, e le fonti classiche ci parlano più volte di *druidi*, *bardi* e *vati* (tutte e tre queste categorie appaiono, per esempio, in Lucano, 1,447 ss.). È necessario, però, precisare subito che, mentre i testi greci e latini vedono in essi categorie autonome e separate (in coerenza con la loro tradizione culturale, che distingueva fra poeta, filosofo, sacerdote, giurista, storico, eccetera e non conosceva più la figura dell'intellettuale globale), nella realtà indigena si trattava ancora di un'unica ed omnicomprensiva figura che poteva recepire nomi diversi solo in rapporto alla specifica attività che fattualmente in un dato momento svolgeva.

Dell'attività sacrale di questi poeti (così convenzionalmente seguiteremo a chiamarli, pur nella consapevolezza che il loro campo d'azione eccedeva largamente ciò

che oggi chiamiamo poesia) ci parla Cesare in un famoso passo del *De bello Gallico* (6,13,1): i druidi si formano attraverso un lunghissimo periodo d'insegnamento orale in apposite scuole (e sono famose soprattutto quelle di Britannia); essi si occupano della religione in tutti i suoi aspetti, compiono i sacrifici pubblici e privati, danno responsi e sentenze ed hanno il potere d'interdire dai sacrifici chi non li rispetta; per queste loro funzioni godono di enorme prestigio, sì che sono esentati dai tributi e dal servizio militare.

Queste notizie di Cesare trovano puntuale conferma nelle fonti indigene dell'Irlanda, che, non essendo mai stata romanizzata, meglio poté conservare, anche in età cristiana, una qualche consapevolezza delle sue antiche tradizioni religiose, sia pure come ricordo di un passato deprecabile e peccaminoso. Del resto, si dovrà ricordare che la vittoria del cristianesimo non cancellò in Irlanda l'antica figura del poeta, ma si limitò ad interdirgli ogni attività religiosa (che necessariamente sarebbe stata di natura pagana), concedendogli di operare ancora in quei suoi antichi campi (poesia eulogistica, poesia d'intrattenimento, diritto, storiografia) che meno apparivano pericolosi dal punto di vista della nuova fede. Ma, al di là di queste concessioni pratiche, è doveroso riconoscere anche che il cristianesimo vincitore arrivò ad attribuire a questi «poeti» l'autonoma dignità di rappresentanti di una legge naturale che, finché non si oppone alla Sacra Scrittura e alle leggi della Chiesa, ha la sua piena legittimità, in quanto promana anch'essa da Dio.

Ora, non c'è dubbio che nel mondo celtico precristiano questa classe d'intellettuali tradizionalisti operò possentemente ai fini della salvaguardia dell'originaria visione religiosa indoeuropea. E le tracce ne sono evidenti. Si pensi, per esempio, al quadro che Cesare (6,16,1) dà delle cinque maggiori divinità galliche:

(a) Mercurio: inventore di ogni arte e mestiere, protettore delle strade e dei cammini, tutore di ogni guadagno e di ogni affare;

(b) Apollo: protegge dalle malattie;

(c) Minerva: presiede alle arti e ai mestieri;

(d) Giove: è il sovrano degli dei;

(e) Marte: è il dio della guerra.

Si noterà che Cesare, purtroppo, dà nomi romani alle divinità galliche: è quell'*interpretatio Romana* che spesso rende impossibile stabilire una fondata equazione fra fonti classiche e materiale epigrafico indigeno. Ma, pur in questo limite obiettivamente insuperabile, è evidente che il *super-pantheon* gallico di Cesare riflette bene, almeno in grossa parte, l'ideologia tripartita indoeuropea. Vi è, infatti, un dio supremo (Giove), esponente della prima funzione e come tale immediatamente comparabile al gr. Zeus e agli indiani Mitra e Varuna; vi è un dio della guerra, Marte, che rappresenta la seconda funzione (cf. Ares in Grecia e Indra in India) e, infine, vi sono due divinità della terza funzione, Mercurio e Apollo, incaricati di tutelare l'area economica (mestieri, commerci, viaggi, salute). È interessante, da questo punto di vista, che le divinità della terza funzione siano due, esattamente come avviene anche in altri pantheon indoeuropei (i due Aśvin in India, Castore e Polluce in Grecia, Freyr e Freyia nel mondo germanico, eccetera).

### b. Il radicamento indoeuropeo

L'inquadramento degli dei maggiori è, come dicevamo, nettamente conforme alla struttura dell'ideologia indoeuropea; ma si nota già la presenza di un elemento innovativo. Di tipo non indoeuropeo, infatti, è la presenza di una dea, Minerva, che presiede alle arti e ai mestieri. Il pantheon indoeuropeo, infatti, era esclusivamente maschile e divinità femminili vi possono comparire solo come personificazione di fenomeni naturali di genere femminile (la Notte, l'Aurora, eccetera) o come consorti di dei maschi, figure sì pallide e sbiadite da non aver nemmeno un proprio nome (come è il caso di Varunani, la moglie di Varuna, o di Indrani, la moglie di Indra). La presenza di grandi divinità femminili (come Hera in Grecia, Giunone a Roma o, appunto, Minerva in Gallia) rappresenta l'espressione di una cultura religiosa postindoeuropea, anche se il consueto riferimento a una Grande Madre mediterranea ci pare, in realtà, piuttosto indimostrabile.

## *4. La presenza femminile nel pantheon*

Accanto, dunque, al filone religioso di schietta matrice indoeuropea, che aveva nei «poeti» i suoi più fedeli e convinti conservatori, si sviluppò nel mondo celtico – e non solo in esso – un filone di tipo innovativo, che si palesa da un lato nella presenza di divinità femminili, dall'altro in una serie di divinità male inquadrabili nel tradizionale schema trifunzionale.

A titolo di esempio ricordiamo qui alcune dee, indicando altresì l'area da cui provengono le nostre testimonianze più antiche (il che, per altro, non esclude affatto – e, anzi, in alcuni casi è certo – che venissero onorate anche in altre aree del mondo celtico): *Rosmerta* («il Destino», in Gallia, cfr. lat. *Morta*), *Epona* («quella del cavallo», Gallia), *Sirona* («quella delle stelle», Gallia), *Nemetona* («quella del bosco sacro», Gallia), *Belisama* («la splendidissima», Gallia), *Briganti* («l'Alta», Britannia), *Medb* («l'Ebbrezza», Irlanda), *Morrígain* («la regina degli spiriti», Irlanda).

## *5. Funzioni sacerdotali femminili*

È probabile che l'esistenza stessa di divinità femminili abbia determinato, o quanto meno favorito sostanzialmente l'insorgere di un sacerdozio femminile, di cui si hanno buone testimonianze. Pomponio Mela (3,6,48) ricorda che a Sena, sulle rive del Mare Britannico, vi era un famoso oracolo officiato da nove sacerdotesse astrette a voto di perpetua verginità, che profetizzavano il futuro, guarivano le malattie ed erano perfino capaci di suscitare tempeste e di trasformarsi a loro piacimento in qualsiasi animale. Tracce di culti pagani esercitati da donne si hanno ancora in piena età cristiana. In Irlanda, per esempio, nel monastero di Kildare esisteva l'uso che nove monache mantenessero acceso in perpetuo un fuoco in onore di santa Brigida. Dato che costei altro non è che la cristianizzazione di un'antica divinità indoeuropea, è lecito concludere che le pie monache irlandesi pratica-

vano un rito che, incomprensibile dal punto di vista cristiano, non lo era affatto da un punto di vista precristiano (si pensi all'identica pratica che a Roma veniva compiuta dalle vergini Vestali).

### 6. *Le dee madri*

Il materiale epigrafico gallico e latino e quello figurativo di area gallica lasciano, comunque, intendere che nell'ambito delle divinità femminili il culto più diffuso e intenso, soprattutto a livello popolare, doveva essere quello delle Madri. Si tratta di divinità femminili, generalmente raffigurate a gruppi di tre, le cui funzioni recuperiamo agevolmente dagli epiteti che le accompagnano. Le iscrizioni ci parlano, infatti, di Madri che guidano per il giusto cammino, che rafforzano, che conducono alla vittoria, che salvano, perdonano gli errori, donano tutto. Sono, cioè, divinità protettrici ed è ben naturale che il loro culto fosse soprattutto esercitato da chi di protezione aveva più bisogno, ossia dai soldati gallici dell'esercito romano; ma prova significativa del carattere «basso» e popolare di questo culto è il fatto che (a parte un'eccezione) le epigrafi votive provengano tutte dalla truppa, non dagli ufficiali o dagli alti gradi.

Queste divinità, in quanto femminili, sono estranee all'originaria struttura del pantheon indoeuropeo; per di più, un'altra loro caratteristica non indoeuropea è di essere legate a specifici luoghi: abbiamo, cioè, le Madri di Romanèche, le Madri della Britannia, le madri dell'accampamento, le Madri della pianura, le Madri di una data famiglia, le Madri della tribù e così via.

Di conseguenza, anche se dal punto di vista delle loro funzioni non sarebbe impossibile collocare queste divinità in un quadro indoeuropeo (come divinità del settore economico), le difficoltà cui ora abbiamo accennato (il loro sesso e il loro essere in stabile connessione con determinati luoghi) suggeriscono di vedere in esse le esponenti di una tradizione religiosa originariamente non indoeuropea. La cosa più interessante, però, è che tracce di queste Madri si trovano anche in India, già nel Ṛgveda. Qui, infatti, alcuni dei e enti divini sono gratificati di epiteti che manifestamente imbarazzavano anche i commentatori antichi: si tratta di «che ha due (/tre/ sette/dovunque) madri», nel significato di «che è fortunato e rende fortunati». Questi epiteti vedici, che in sé resterebbero oscuri, si chiariscono immediatamente alla luce delle Madri celtiche: fortunato e dispensatore di fortuna è chi gode della particolare protezione delle Madri. Ciò, però, implica che in una fase predocumentaria anche il mondo indiano abbia conosciuto il loro culto. Questo elemento, che appare nelle aree laterali del mondo indoeuropeo, è certamente già comunitario in senso cronologico; ma non lo è in senso tipologico. Il che significa che esso costituiva un'infiltrazione verificatasi in fase tarda ma ancora unitaria della religione indoeuropea. Queste precisazioni consentono anche di valutare più correttamente la presenza delle Madri nel mondo germanico: le attestazioni di area renana saranno probabilmente prestiti dal mondo gallico, ma quella che se ne ha in un frammento eddico (l'*Incantamento di Heimdallr*) sarà piuttosto da valutarsi come

elemento indigeno. Sapore non indoeuropeo hanno anche varie divinità maschili come il gall. *Maponos* («il Figlio»), il cui padre nella tradizione gallese è *Mellt* («il Lampo»), o come il gall. *Tarvos Trigaranos* («il Toro dalle tre gru») o come l'enigmatico bambino con mantello e cappuccio che appare in alcune raffigurazioni e convenzionalmente viene chiamato *genio cucullato*.

## III. I SACRIFICI UMANI

Alle loro divinità, che costituivano un insieme estremamente vario e multiforme, i Celti offrivano un tipo di sacrificio che, pur essendo certamente affiancato da altri tipi, era tale da polarizzare l'attenzione e l'orrore di Greci e Latini: il sacrificio umano.

### 1. *Testimoni storici*

Dice Cicerone a proposito dei Galli: «Cosa ci può essere di veramente sacro per costoro che, quando per qualche loro timore pensano di dover placare gli dei, contaminano con vittime umane i loro altari e i loro templi, al punto che non sanno onorare la religione se prima non l'hanno macchiata con un delitto?» (*pro Font.* 13,30s.). Più articolata e precisa la narrazione di Cesare: «Tutto il popolo di Gallia è estremamente dedito alle pratiche religiose e per tale ragione chi è affetto da grave malattia o si trova in guerra o in situazione di pericolo, sacrifica uomini come vittime oppure fa voto di sacrificarli, valendosi dei druidi come ministri in questo sacrificio, in quanto ritengono che la divinità degli dei non possa essere soddisfatta se non con una vita umana in cambio di una vita umana. Ed hanno per tradizione anche sacrifici pubblici del seguente tipo: alcuni fanno enormi fantocci di vimini, dentro vi racchiudono uomini vivi, e vi danno fuoco uccidendoli in tal modo. Ritengono particolarmente gradito agli dei il sacrificio di chi è sorpreso a rubare o a rapinare o in qualche altro crimine; ma se siffatta materia manca, ricorrono anche al sacrificio di innocenti» (6,16,1).

### 2. *L'origine del sacrificio umano celtico*

Tali notizie sui sacrifici umani, e in particolare sull'uso del fantoccio ardente trovano conferma in Strabone: «Colpivano nella schiena con una spada un uomo consacrato e dai suoi sussulti traevano profezie; non sacrificavano mai senza i druidi. E si dice di altri generi di sacrificio umano: uccidevano, infatti, alcuni con le frecce, altri ne crocifiggevano nei luoghi sacri oppure, dopo aver fatto un enorme fantoccio di paglia e di legno, vi racchiudevano dentro animali e uomini e li bruciavano vivi» (4,4,4ss.).

È, quindi, naturale che uno dei primi obiettivi del governo romano in Gallia fu l'eliminazione di questa «religione druidica», come la chiamava Svetonio (*Clau.*

22); ma non dovette essere una lotta facile, se impegnò tre imperatori e durò vari decenni. Dapprima Augusto, che ne vietò la pratica ai cittadini romani (e il divieto è interessante, giacché lascerebbe pensare che anche vari Romani residenti in Gallia non si mostrassero insensibili al fascino di tali culti barbarici); poi Tiberio, che con un senatoconsulto «eliminò» (*sustulit*, Plin. 30,13) i druidi e tutti i profeti e i guaritori di quel tipo (il governo romano, dunque, si era reso conto che essi rappresentavano il pilastro della religione gallica); infine Claudio, che cancellò totalmente (*penitus abolevit*, Suet., *loc. cit.*) quella religione «di bestiale efferatezza»: un provvedimento inevitabile, dato che l'imperatore si accingeva a concedere a tutti i Galli la cittadinanza romana.

### 3. *Tracce e permanenze dei sacrifici umani*

Ma, al di là dello scandalo che giustamente suscitava la prassi di sacrificare vittime umane, non è fuori luogo sottolineare che quest'uso esisteva o, almeno, era un tempo esistito presso tutte le popolazioni indoeuropee, sì che è doveroso concludere che i Celti altro non facevano che conservare una tradizione manifestamente ereditata dalla religione indoeuropea.

Presso alcune genti indoeuropee il sacrificio umano scomparve già in età predocumentaria, ma il ricordo, comunque, se ne conservò nella cultura sacerdotale e nelle antiche leggende.

#### a) In India

In India, per esempio, già il testo più antico, cioè il Ṛgveda, mostra d'ignorare totalmente questa pratica rituale; ma la tradizione conservata in Aitareya-Brahmana 2,8 è ancora consapevole del principio che la prima e la migliore delle vittime sacrificali è l'uomo (rispetto a cui, e in ordine decrescente, il cavallo, il bove, la pecora e la capra costituiscono, per così dire, dei surrogati). Inoltre, sempre da questo punto di vista, sarebbe opportuno riflettere sul mito vedico (RV 10,90) del sacrificio dell'Uomo Primordiale. Egli è concepito come prima vittima e vittima per eccellenza, dal cui sacrificio nacque tutta la realtà fisica, religiosa e sociale; e molti studiosi (come, per esempio, recentemente il Lincoln) sono del parere non solo che questo mitologema sia di età indoeuropea ma, soprattutto, che i singoli popoli indoeuropei nei loro sacrifici rinnovassero simbolicamente questo primo ed epocale sacrificio. Ma allora è lecito pensare che anche in India – ove meglio che altrove si conserva il ricordo del sacrificio dell'Uomo Primordiale – questa sacrificale ripetizione fosse in epoca predocumentaria tanto fedele da comportare realmente il sacrificio di una vittima umana.

#### b) In Grecia

Altre volte, come dicevamo, il ricordo ne trapela da leggende e tradizioni di an-

tichissima storia. Per quanto concerne la Grecia, per esempio, è significativo che Agamennone, per favorire la partenza verso Troia della flotta bloccata da una persistente bonaccia, decidesse di sacrificare la figlia Ifigenia. Il pietoso intervento degli dei, naturalmente, impedì la realizzazione di questo orribile progetto, ma la sostanza del racconto è chiara: ancora alla fine del II millennio in momenti di gravissima difficoltà si ricorreva al sacrificio umano, e la tradizione posteriore ne conserva il ricordo, pur apponendovi una felice e più umana conclusione. Del resto, il sacrificio umano è ancora presente in Omero: nel libro 18 dell'Iliade (vv. 336ss.) Achille s'impegna ad uccidere dodici giovani Troiani presso la pira di Patroclo: qui tale progetto è esplicitato senza riserve e senza apporvi nessun lieto fine, in quanto poteva apparire come una normale crudeltà di guerra; ma il fatto stesso che quei giovani dovessero venire uccisi in occasione di un funerale, mostra il carattere sacrificale, e non militare, della loro uccisione.

Più significativo ancora, perché ci porta in piena età storica, è il fatto che, almeno fino al sec. VI, le colonie ioniche dell'Asia Minore praticassero un sacrificio annuale pubblico a carattere purificatorio, ove la vittima, più o meno consenziente, era un essere umano. Di ciò abbiamo informazioni grazie ad alcuni frammenti di Ipponatte (5-10 Masson) e al relativo commento di Tzetzes; sottolineiamo anche il fatto che Ipponatte non ne parla come di cosa segreta e misteriosa, ma come di rito perfettamente noto ai suoi lettori in ogni particolare.

### c) A Roma

Sappiamo poi di un popolo indoeuropeo che praticava, ma solo in circostanze gravissime, il sacrificio umano, avvolgendolo, però, in un alone d'imbarazzata segretezza: sono i Romani.

Da Plutarco (*Marc.* 3,4) sappiamo, infatti, che nel 228, nell'atmosfera di terrore determinata dall'invasione dei Galli Insubri, vennero sacrificati due Galli e due Greci.

L'uccisione dei due Galli potrebbe, sì, interpretarsi come gesto di odio verso gli aggressori; ma questa spiegazione non varrebbe certamente per le altre due vittime, dato che i Greci restavano del tutto estranei a questa guerra: si tratta, dunque, non dell'assassinio di prigionieri di guerra, ma di sacrifici umani. Altri due Galli e due Greci furono ugualmente sacrificati nell'atmosfera disperata del 216, quando tutto sembrava congiurare contro la sopravvivenza di Roma. L'esercito romano era stato distrutto a Canne da Annibale, e in città erano successi fatti gravissimi: ben due Vestali si erano lasciate sedurre. Il governo corre allora ai ripari: una Vestale viene sepolta viva, l'altra si suicida per sfuggire alla stessa pena, il corruttore viene ucciso a frustate, e un eminente uomo politico viene in gran fretta mandato a Delfi per chiedere lumi all'oracolo. Nel frattempo, quasi a tamponare una situazione d'emergenza, due Galli e due Greci vengono sepolti vivi in una cella sotterranea che, come dice Livio (22,57,6), «già prima era servita a sacrifici umani, che sono un rito niente affatto romano». Parrebbe evidente che la cella sotterranea era la stes-

sa di cui ci si era già serviti nel 228, e l'affermazione di Livio sulla non romanità del sacrificio umano risulta del tutto velleitaria. Anzi, è notevole che Plutarco, nel passo sopra ricordato, aggiunga che tale uso di sacrifici umani si è continuato anche in seguito, ma sotto copertura del segreto di stato. Si avverte, cioè, chiaramente che a Roma, in circostanze eccezionali, lo Stato praticava sacrifici umani in forma riservatissima e che solo in due casi, nel 228 e nel 216, si rinunziò alla segretezza, allo scopo evidente di rinfrancare il popolo.

### d) Presso i Germani

Altre genti indoeuropee seguitarono, invece, a praticare il sacrificio umano serenamente e alla luce del sole. Per i Germani una notizia precisa è già in Tacito (*Germ.* 39), che probabilmente la raccolse da Masio, il re dei Semnoni che fu a Roma durante il regno di Domiziano: «Dicono che i Semnoni sono la più antica e nobile tribù dei Suebi; questa affermazione trova conferma in una cerimonia religiosa di origine antichissima. In un determinato giorno tutta la gente dello steso sangue si riunisce mediante ambascerie in un bosco consacrato dai segni dei loro antenati e da antico orrore. Riti barbarici celebrano le loro spaventose origini col pubblico sacrificio di un uomo»; e Procopio (BG 2,15), da parte sua, precisa che «per i Germani la più bella delle vittime è l'uomo», un punto di vista su cui sarebbe perfettamente d'accordo il sacerdotale autore dell'Aitareya-Brahmana, che abbiamo in precedenza citato.

### e) Presso i Balti

Presso i Balti il sacrificio umano è praticato ancora agli scorci del medioevo. Nel 1325, quando il re Lokietek ricevette dal granduca Gedimin un contingente di cavalleria in aiuto alla sua lotta contro il margravio di Brandeburgo, si cercò di prevedere l'esito della guerra in questo modo: «Legano un uomo grasso e grosso, gli ficcano la testa tra le ginocchia, gli aprono con la spada la schiena e osservano il getto del sangue, cercando di divinare così il risultato della guerra»; e altrove: «gli tagliarono la gola (sc. a un uomo) e fecero così le loro profezie» (cf. Schrader-Nehring 2,57ss.).

### f) I Persiani

Sacrifici umani erano praticati anche dai Persiani; due attestazioni ce ne dà Erodoto (7,114). La prima riguarda il re Serse che nella sua marcia contro la Grecia attraversò la Tracia e qui, al guado dello Strimone, fece seppellire vivi nove fra ragazzi e ragazze del luogo, evidentemente per propiziare il successo della sua campagna militare. L'altra riguarda la moglie di Serse, Amestri, che fece seppellire vivi quattordici ragazzi persiani di nobile famiglia in onore di un dio sotterraneo. I due sacrifici sono tanto più rimarchevoli in quanto, almeno in apparenza, Serse e la sua

consorte erano oramai già convertiti al mazdeismo, una religione che notoriamente rifiutava e condannava il sacrificio non solo di esseri umani, ma addirittura di qualsiasi essere vivente. Il che fa pensare che Serse e i suoi nel loro intimo convenissero con i magistrati romani nel ritenere i sacrifici umani estremamente proficui, anche se piuttosto contrari all'etica ormai dominante.

Se noi, a questo punto, inquadriamo i sacrifici umani praticati dai Celti nella serie di dati che abbiamo finora esposto, le conclusioni sono evidenti. I Celti, cioè, si limitarono a conservare più a lungo dei Greci e degli Indiani un rito sicuramente indoeuropeo, cui alcuni popoli avevano già rinunciato agli albori della loro storia, che altri praticavano ancora in forma più o meno sporadica e segreta, e che altri, infine, seguitarono a celebrare fino ad epoca ben più avanzata. Ciò, dunque, che caratterizza la cultura celtica in questo suo rapporto col sacro, non è qualcosa di peculiare ad essa, bensì solo una più attardata conservazione di una tradizione comunitaria.

### 4. *Il sacrificio espiatorio e la purificazione*

Anche su questa prassi antichissima, naturalmente, potevano innestarsi elementi innovativi e recenziori; uno di questi è rappresentato, a nostro parere, dal sacrificio del «capro espiatorio».

Il problema costituito dalla consapevolezza di avere compiuto azioni illecite e sgradite agli dei si affaccia facilmente alla coscienza di chi vive un rapporto non occasionale e desultorio col sacro; e da ciò nasce anche l'esigenza della purificazione. Questa può realizzarsi a livello individuale, come è il caso delle abluzioni di cui si parla in Ṛgveda 1,23,22, oppure, il che non è sostanzialmente diverso, a livello familiare, come è stato minutamente descritto da Catone (*de agri cult.* 141). Ma è naturale che esistesse anche l'esigenza di una purificazione collettiva, anche in ragione del sentimento di solidarietà e di corresponsabilità che vigeva sia tra i membri di una tribù sia, più tardi, fra i partecipanti a un medesimo insediamento urbano.

Il sacrificio del «capro espiatorio» si configura, appunto, come il rito purificatorio di un'intera collettività: come vittima (in greco *pharmakós*) veniva arruolato un disperato che, in cambio di cibo abbondante per un anno intero, accettava di farsi sacrificare. Al termine dell'anno la vittima, su cui venivano fatte confluire tutte le colpe commesse dai cittadini, veniva portata in un'area sacra a ciò destinata, e dopo varie torture (Ipponatte, per esempio, accenna ad una flagellazione sui genitali) era, infine, uccisa. Tale costume è ben documentato sia per le città ioniche dell'Asia Minore sia, più in generale, per la periferia del mondo greco (un *Aition* di Callimaco, fr. 90 Pf., trattava dello svolgimento di questo rito ad Abdera, città della Tracia).

Ora, Servio, commentando la famosa espressione virgiliana *quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames!* (*Aen.* 3,56s.), ci dà un'importante testimonianza, traendola da un passo perduto di Petronio (fr. I B.H.), sulla persistenza del «capro espiatorio» in Gallia: «*sacra*, cioè maledetta. L'espressione viene da un uso dei Gal-

li. Infatti, ogni volta che a Marsiglia soffrivano di un'epidemia, uno dei poveri si offriva per farsi nutrire un anno intero a spese pubbliche e con cibi eccellenti. Costui, poi, ornato di verbene e di vesti sacre, veniva portato per tutta la città in mezzo a maledizioni, affinché su di lui ricadessero i mali di tutta la città, e così veniva precipitato (giù da un monte, come precisano le *Adnotationes super Lucanum, ad* 10,334)».

I due testi ora citati – Servio e le *Adnotationes* – parlano entrambi di Marsiglia ma, in realtà, la loro fonte doveva riferirsi non alla colonia greca (per cui sarebbe difficile ipotizzare sacrifici umani nel sec. I d.C.: si ricordi che la fonte immediata di Servio è Petronio) bensì, piuttosto, alla circostante area gallica (e, infatti, Servio parla di un «uso dei Galli»). E questa interpretazione, che attribuisce ai Galli, e solo ad essi, questo particolare sacrificio umano trova precisa conferma in Lattanzio Placido (*Comm. in Statii Thebaida*, 10,793) che scrive: «È costume dei Galli purificare la città con una vittima umana. A tale fine uno dei più poveri veniva convinto a vendersi, con grandi ricompense. Costui per tutto un anno veniva nutrito a spese pubbliche e con cibi eccellenti e poi, nel giorno fissato per la cerimonia, veniva condotto per tutte le strade e, infine, fuori delle mura, il popolo lo uccideva a sassate».

L'uso, come dicevamo, non può essere di origine indoeuropea, giacché presuppone una società così stratificata dal punto di vista economico e con sacche di miseria così profonde che è possibile trovare chi rinunzi alla vita per un anno di benessere; potrebbe, forse, trattarsi piuttosto di un'irradiazione dal mondo semitico, attraverso i commercianti fenici che frequentavano le coste della Gallia (un'origine semitica, del resto, è pensabile anche per le città ioniche dell'Asia Minore e, in generale, per la periferia della Grecia). A parte, dunque, la precisa identificazione della fonte, che può essere oggetto solo di congettura, restano, però, due fatti significativi. Il primo è l'inserimento di una pratica purificatoria allogena in un contesto ancora fortemente indoeuropeo, quale era quello gallico; l'altro è che tale inserimento fu evidentemente reso possibile dal suo apparire in piena coerenza con l'uso ancora vitalissimo di sacrificare esseri umani.

Il sacrificio di vittime umane è concettualmente cosa distinta dall'uccisione dei prigionieri nemici; ma vi sono situazioni storiche in cui possono coincidere e, in linea di fatto, spesso non è facile tracciare un netto confine tra i due. Si pensi, per esempio, a quanto accadde in Britannia nel 60 d.C. durante la rivolta indigena guidata dalla regina Budicca. Narra Dione (62,7,2) che nobili dame romane, fatte prigioniere, furono denudate e appese; poi il seno gli fu mozzato e cucito alla bocca «sì che parevano divorare se stesse»; infine furono impalate su bastoni aguzzi che trapassavano il corpo dal basso in alto. Fu, questa, mera barbarie o il tutto aveva anche una sua significanza dal punto di vista religioso? Una risposta è ovviamente difficile; ma dovrà propendere per la seconda di queste ipotesi chi accetta le teorie dello Sterckx, secondo cui la mutilazione del seno delle donne è l'omologo della decapitazione dei nemici di sesso maschile, cioè di una pratica ampiamente diffusa fra i Celti e d'indubbia valenza religiosa.

## IV. LA DECAPITAZIONE RITUALE DEI NEMICI

### *1. I documenti storici precristiani*

L'uso celtico d'infierire in tal modo contro i nemici, sia vivi che morti, viene spesso sottolineato dalle fonti classiche e le attestazioni ne sono abbondanti. Già nel 390, dopo avere sconfitto i Romani nella battaglia sul fiume Allia, i Galli – come narra Diodoro 14,115,4 – trascorsero una giornata a tagliare le teste dei nemici caduti; e ciò «secondo il loro costume indigeno». Pompeo Trogo (cf. Iust. 24,5,6) ricordava che nel 281 Tolomeo Cerauno, re di Macedonia, fu sconfitto dai Galati e che la sua testa fu mozzata e portata in giro su una lancia. Uguale destino toccò anche al console romano Attilio dopo la battaglia di Talamone (Po. 3,28,10) e al console Postumio nel 216 dopo la battaglia della Selva Litana. Già Posidonio, del resto, nelle sue frequentazioni coi Galli, aveva potuto constatare direttamente questo costume, come sappiamo da Strabone (4,4,5): usi barbari e incomprensibili si accompagnano all'irrazionalità dei Celti, come quello «di appendere, tornando dalla battaglia, le teste dei nemici al collo dei cavalli, di portarle seco e di inchiodarle alla porta di casa. Posidonio dice di aver visto spesso personalmente questa scena e dapprima di esserne rimasto scandalizzato, ma poi, con l'abitudine, di esservi divenuto indifferente. Essi ungono d'olio le teste dei nemici illustri, le mostrano agli ospiti e non si sognerebbero di venderle nemmeno a peso d'oro. Ma i Romani li hanno costretti ad abbandonare quest'uso e, in ciò «che concerne sacrifici e profezie, tutte le pratiche contrarie a quelle legali fra noi». È notevole il fatto che queste testimonianze letterarie abbiano trovato buona conferma anche sul piano archeologico: in scavi effettuati in territorio gallico, infatti, sono stati riportati alla luce sia mucchi di scheletri senza cranio, sia mucchi di crani senza il resto dello scheletro.

### *2. La persistenza del rito*

Quanto profondamente questo uso fosse radicato nella cultura celtica, ne è prova la sua persistenza ancora per lunghissimo tempo dopo la cristianizzazione.

In Irlanda la decapitazione del nemico non solo è attestata nelle saghe (il che non ha rilevanza rispetto a quanto sopra osservavamo, giacché il tipo di cultura effigiata in quel genere letterario è di stampo largamente precristiano), ma è ben documentata anche nelle cronache storiche. Possiamo ricordare il caso del re Fearghal O'Neill che nel 722 fu vinto e ucciso nella battaglia di Allen. La sua testa mozza fu mandata in dono a Cathal mac Fionnguinne, re del Leinster; ma costui, che in precedenza si era impegnato a rispettare una tregua, non volendo apparire mancatore di parola, la restituì con preziosi regali alla famiglia. Nel 1168 Diarmuid mac Muircheartaigh re del Leinster (il famoso personaggio che per riconquistare il trono perduto chiamò gli Inglesi in Irlanda) vinse la battaglia di Kilkenny, e i suoi uomini gli portarono in omaggio duecento teste mozze di nemici. In Scozia se ne ha un'attestazione certa addirittura ancora agli inizi del sec. XVII.

### *3. I motivi di tale pratica*

Che significato aveva la decapitazione del nemico? È probabile, in realtà, che ne avesse più di uno.

Nei *Lucani Commenta Bernensia* (*ad* 1,445) si dice che i Galli erano soliti un tempo placare Taranis, il maggiore dei loro dei, con teste mozze. La decapitazione, quindi, avrebbe avuto finalità di offerta rituale; né a questa interpretazione può opporsi l'obiezione che le teste venivano affisse alle porte delle case, giacché i Celti non possedevano templi o santuari alla maniera dei Greci o dei Romani.

Ma un'altra e fondamentale ragione di quest'uso è stata recentemente messa in luce dallo Sterckx: nelle concezioni fisiologiche dei Celti (e non soltanto dei Celti) il cervello aveva una basilare connessione con lo sperma e, dunque, con le facoltà sessuali e procreative del maschio. Decapitare il nemico, allora, significava renderlo impotente per l'eternità e, insieme, trasferire a sé tutta la forza vitale e virile che un tempo gli apparteneva e che ora gli veniva tolta.

Infine, non dobbiamo nemmeno sottovalutare un ulteriore elemento. In una società bellicosa e dedita alla violenza, come certamente era quella celtica, il prestigio sociale di un guerriero era in stretto rapporto col numero e con la qualità dei nemici che egli aveva saputo uccidere; e le teste mozze, allora, costituivano la più ovvia e indiscutibile prova delle sue vittorie. Innanzi ad esse ogni discussione diveniva inutile, come prova un passo delle *Storie del porco di Mac Dathó* (§ 16).

Un gruppo di guerrieri è a banchetto nella casa del ricco Mac Dathé e, come vuole la tradizione, il più valoroso ha il diritto di tagliarsi e mangiare il pezzo migliore dell'arrosto. Sorse allora una contesa tra i presenti e uno di loro, Cet mac Magach, si oppone alle pretese di Conall Cernach, che vorrebbe arrogarsi questo privilegio, e dice con amarezza: «Se Anluan fosse in questa casa, egli potrebbe ben contendere con te». Ma a Conall bastano due parole per fare ammutolire il rivale: *at immurgu* («ma lui c'è»), e tira fuori dalla bisaccia la testa sanguinolenta di Anluan.

Se tali sono sincronicamente le motivazioni che sostenevano questa pratica nella società celtica, lo studioso moderno è, però, interessato a conoscerne anche le radici storiche.

### *4. Le radici indoeuropee di questa pratica*

Ed è facile vedere che anche in questo caso ci troviamo innanzi alla mera prosecuzione di una tradizione indoeuropea. Alcuni popoli, come è il caso degli Indiani, ne conservano il ricordo solo a livello di cultura letteraria o religiosa; altri la praticano ancora in piena età storica.

Per quanto concerne la Grecia, episodi di decapitazione del nemico si hanno nell'Iliade, da parte sia dei Greci che dei Troiani. Aiace Oileo (*Il.* 13,202ss.) uccide Imbrio, gli mozza il capo e lo getta tra le fila dei nemici ai piedi di Ettore. Questi, da parte sua, dopo aver ucciso Patroclo (17,125ss.), vorrebbe tagliargli la testa, ma ne è impedito da Aiace che difende il cadavere a guisa di leone.

Questo, comunque, è un testo poetico che, al massimo, conserva ricordi del passato. Ben più significativo, quindi, è ciò che accadde nel 480, quando gli abitanti di Amatunte, recuperato il cadavere di Onesilo, morto nella battaglia di Salamina, gli tagliarono la testa e la inchiodarono alla porta della città (Herod. 5,114). Si noterà che quest'ultimo particolare – conservazione ed esibizione della testa – palesa un comportamento assai simile a quello dei Celti.

A Roma una tradizione conservata in Livio (4,19,6) ricordava che nel 316 Cornelio Cosso, dopo avere ucciso in battaglia Lars Tolumnio re di Veio, lo decapitò, ne innalzò la testa su una picca e così «mise in fuga i nemici atterriti alla vista del loro re ammazzato». Un ulteriore episodio di taglio di teste – ma stavolta su larga scala – ci fu nel 214, quando Gracco, scettico sul valore dei reggimenti costituiti da schiavi tumultuariamente arruolati, alla vigilia di una battaglia promise la libertà solo a chi avesse riportato la testa di un nemico. La conseguenza fu che quegli schiavi militarizzati, invece di combattere si dettero a decapitare i nemici già morti, sì che il comandante fu costretto a promettere libertà a tutti, purché combattessero.

Si deve, comunque, riconoscere che episodi come quelli che abbiamo ora ricordato a proposito della Grecia e di Roma, appaiono ormai del tutto spogliati di ogni motivazione religiosa e trasferiti nella mera logica del terrorismo di guerra: la testa mozzata viene usata a disanimare il nemico o è forma di estremo dileggio o, addirittura, serve come certificato di buona condotta da esibire ai superiori. Solo presso popolazioni ancora legate a concezioni religiose e rituali più arcaiche il taglio della testa poté preservare le sue originarie significazioni.

In questo contesto possiamo ricordare le tribù iraniche, e particolarmente gli Sciti, a un sottogruppo dei quali, quello dei Tauri, Erodoto (4.104) attribuisce comportamenti del tutto analoghi a quelli dei Celti: non soltanto, infatti, tagliavano sistematicamente la testa ai nemici vinti, ma le esibivano, infilzate a un ramo, sul tetto delle loro case.

La stessa pratica si ritrovava ampiamente tra i popoli dell'Europa centrale e orientale. Tacito (*Ann.* 1,61) ricorda lo spettacolo che si offrì ai Romani quando, a distanza di anni, tornarono nella selva di Teutoburgo per rendere gli estremi onori funebri al console Varo e ai suoi uomini che colà erano stati massacrati dai Germani. I Romani videro gli altari ove tribuni e centurioni erano stati sacrificati, videro le forche ove i prigionieri erano stati uccisi e, soprattutto, videro i teschi conficcati ai rami degli alberi, chiara prova di un'avvenuta decapitazione rituale.

Lo stesso vale per altri popoli d'Europa, come i Traci, i Daci e gli Slavi. Contro questi ultimi ancora nel sec. XII il vescovo di Magdeburgo tentò di suscitare una crociata ricordando che essi decapitavano i cristiani e ne offrivano le teste al loro dio Pripegala.

## *5. La tradizione celtica*

La decapitazione dei nemici, quindi, lungi dall'essere una barbarica peculiarità dei Celti, come lascerebbero pensare le fonti classiche, s'inserisce perfettamente in

un quadro indoeuropeo: anche qui, cioè, ciò che colpiva Greci e Romani era in realtà solo il permanere di esperienze attraverso cui erano passate tutte le tribù indoeuropee. Per di più, anche se gli autori classici ne tacciono, esistevano altresì presso i Celti forme più miti di approccio al sacro, che essi avevano recepito dai contatti con altre genti. Ci pare importante sottolineare questi fatti sia per meglio storicizzare nel suo continuo divenire la religione celtica, sia per mostrare che essa era molto più complessa e diversificata di quanto ci fanno credere gli scrittori classici.

## V. IL RITUALE DELLA DECIMA

Tipico, a questo proposito, è il caso della decima, attestato nella medesima provincia ove vediamo praticato il rito del «capro espiatorio».

### *1. Il rito*

La decima è una pratica documentata già negli incunaboli dell'epigrafia greca, e veniva attuata quando era in pericolo un interesse di natura economica; consiste nell'offerta di una percentuale (il 10%) di ciò che è in giuoco, se il dio concederà la sua protezione o, addirittura, nel pagarla in anticipo per meglio impegnarlo al contraccambio. In Grecia si parla della decima già in un'epigrafe metrica del 700 a.C. (325 Hansen), e tale pratica si diffuse variamente nell'area del Mediterraneo, portata probabilmente dai mercanti greci che, per i molti rischi connessi alla loro professione, dovevano essere particolarmente interessati a questa forma, diciamo così, di assicurazione.

In Italia, per esempio, troviamo attestazioni della decima presso gli Oschi meridionali (Rossano di Vaglio), cioè proprio nell'area maggiormente esposta all'influsso greco; e le troviamo soprattutto a Roma. Qui basterà ricordare la nota iscrizione in saturni, che un tempo erroneamente era attribuita a Lucio Mummio, il conquistatore di Corinto, ma che, invece, è certamente dovuta a un mercante altrimenti ignoto, di nome Lucio Munio; nell'area extraurbana la decima è bene attestata a Sora, Tivoli, Spoleto e Taranto.

### *2. Il rito celtico*

Ora, nel territorio della Gallia Narbonense sono state ritrovate una dozzina circa d'iscrizioni galliche che presentano tutte un formulario costante: «Il Tale offrì (questo oggetto) al tale dio con gratitudine come decima». Si tratta, con ogni probabilità, di un prestito irradiato da Marsiglia, colonia greca e grosso centro di traffici marittimi. E a questo punto debbono sottolinearsi due fatti. Il primo è che tale pratica gallica non è riferita da nessuna fonte classica (e ci sarebbe, quindi, rimasta ignota senza l'epigrafia indigena), il che conferma che l'attenzione per il mondo celtico si volgeva ai suoi aspetti che apparissero più barbarici e ferini, ma non

anche alla pacifica ricezione di pratiche religiose provenienti dal mondo classico. Il secondo, come già accennavamo, è che nella medesima area – quella della Gallia Narbonense – coesistevano (non sappiamo se con o senza qualche difficoltà psicologica) una pratica sanguinosa, come quella del «capro espiatorio», ed una assolutamente incruenta, come quella della decima, entrambe mutuate in un arco di tempo non eccessivamente ampio da popolazioni straniere.

## VI. DESTINO UMANO E SOPRAVVIVENZA

Dal rapporto col sacro si origina l'interrogativo sul destino dell'uomo oltre la morte; ma su questa questione noi notiamo – dapprima anche con un certo stupore – una notevole mancanza di univocità, giacché le nostre fonti – sia classiche che indigene – attribuiscono alla cultura celtica precristiana almeno tre diverse credenze.

### 1. *Tracce della credenza nella trasmigrazione delle anime*

La prima è chiarissima in Cesare, nel famoso *excursus* sulla religione gallica (6,13,5): «I druidi insegnano la dottrina secondo cui l'anima non muore, ma dopo la morte passa da uno ad un altro»: si tratterebbe, cioè, della metempsicosi. Dato che nel medesimo capitolo Cesare attribuisce ai druidi vastissime conoscenze di ordine astronomico, geografico, naturalistico e teologico, si potrebbe pensare che tutto ciò risalga ad una fonte particolarmente desiderosa di presentare un'immagine positiva del druidismo, attribuendogli, quindi, fra l'altro, anche una vecchia e rispettata dottrina pitagorica. Ma questa ipotesi sarebbe errata, giacché nel mondo celtico insulare vi sono testi che, quantunque di età cristiana, presuppongono chiaramente un'originaria fede nella metempsicosi. Vi sono, infatti, almeno due poemetti gallesi che debbono essere presi in considerazione da questo punto di vista.

Il primo (*Angar kyfyndawt*) è attribuito al mitico poeta Taliesin che, in prima persona, racconta la storia delle sue precedenti esistenze: «Io sono stato un salmone blu, sono stato un cane, un cervo, un capriolo, un tronco, una vanga, un'ascia nella mano, uno stallone, un toro, un caprone, grano che cresceva sulla collina eccetera». Nel secondo testo, il *Kat Godeu*, un misterioso personaggio parla, in maniera desultoria e confusa, di una sua analoga esperienza: «Io ho avuto una moltitudine di forme prima di avere la forma materiale (cioè, attuale?): sono stato spada, sono stato lacrima nell'aria, sono stato la più brillante delle stelle, sono stato aquila, eccetera». Ora, il fatto stesso che in Britannia dopo secoli di cristianesimo fossero ancora possibili testi di questo genere, può spiegarsi solo con l'esistenza di una fede precristiana nella metempsicosi e, per di più, in una forma assai più radicale di quanto testimoni Cesare. Egli, infatti, parla di trasmigrazione delle anime da persona a persona (*ab aliis ad alios*), mentre qui la trasmigrazione investe non solo gli esseri umani, ma altresì le cose e gli animali. Si potrebbe, cioè, pensare che la

fonte di Cesare, lungi dall'inventare, abbia, se mai, attenuato il carattere totalitario della metempsicosi celtica per meglio adeguarlo al rispettato modello pitagorico.

## 2. *Credenze in un destino tragico dopo la morte*

Altre testimonianze antiche parlano, però, in senso assai diverso; si tratta, in questo caso, di documenti figurativi gallici. Il più noto è la cosiddetta *Tarasque de Noves* (ora al Museo di Avignone), una scultura risalente al periodo La-Tène II, che raffigura un essere mostruoso, dalle fattezze tra l'orso e il leone, che poggia le zampe su due teste umane dagli occhi chiusi (si tratta, cioè, di defunti), mentre un braccio umano semidivorato gli pende dalla bocca. Giustamente il De Vries intende questa scultura come raffigurazione dell'oltretomba e del destino che colà attende l'uomo. Ma questo mostro non è isolato, giacché si hanno varie altre rappresentazioni di animali che uccidono, straziano e divorano esseri umani. Non è, naturalmente, il caso di pensare a «scultura di genere» (scene di caccia, di guerra, eccetera): a dimostrarlo basterebbe il fatto che l'uomo non risulta mai vincitore. In tutti questi casi, dunque, siamo innanzi a una visione particolarmente tragica e disperata di ciò che attende l'uomo dopo la morte.

## 3. *Viaggio in un'isola favolosa*

Esisteva, però, anche una terza ipotesi, che ci è attestata da un piccolo ma coerente genere letterario irlandese, quello degli *imrama* «viaggi» (talora anche *echtrai* «avventure»). Sono, in sostanza, la narrazione di un lungo e difficile viaggio per mare, con tutte le relative avventure, che il protagonista compie per raggiungere favolose isole, dove lo scorrere del tempo è bloccato e si trova eterna giovinezza e felicità, spesso in compagnia di esseri divini.

Nella loro redazione attuale questi testi sono posteriori al sec. IX e, quindi, risentono, in qualche misura, anche delle grandi esperienze marinaresche dei Vikinghi; esemplare, a questo proposito, la conoscenza di un fenomeno tipicamente islandese: «Essi andarono in un'altra isola, ove apparve loro una strana cosa: un largo getto di acqua sprizzava da una riva dell'isola, andava come un arcobaleno sull'intera isola e ricadeva sull'altra riva all'altro lato dell'isola» (*Imram curaig Maele Duin*, 25); questa è la descrizione, molto precisa, di un geyser, che gli Irlandesi potevano conoscere solo attraverso i racconti dei Vikinghi.

Più importante ancora, però, è la rielaborazione in senso cristiano che subì questa antica credenza. Le «isole dei viventi» diventano la *terra repromissionis sanctorum*, che da un lato tende a identificarsi col Paradiso cristiano, dall'altro è una sorta di paradiso terrestre ove i buoni attendono la glorificazione finale del Giudizio Universale. Ma l'originaria concezione, che traspare ancora con sufficiente chiarezza in un singolo testo (*Il viaggio di Bran*), era quella di un luogo di eterna giovinezza e felicità, concretamente esistente qui sulla terra, cui potevano pervenire alcuni mortali particolarmente graditi agli dei (e, soprattutto, alle dee).

Ci troviamo, dunque, innanzi a una pluralità di soluzioni offerte al problema escatologico: metempsicosi, oltretomba d'orrori, eterna felicità; e il fatto che la prima soluzione certamente non rappresenti un'eredità indoeuropea, non toglie che tutte e tre fossero compresenti nella cultura celtica.

### 4. *Le radici indoeuropee delle credenze*

D'altra parte, è facile vedere che ipotesi divergenti sull'aldilà sono parimenti presenti anche in altre culture indoeuropee. Limitandoci alla Grecia, per esempio, possiamo constatare che nella *Nekyia* omerica l'oltretomba è concepito come luogo di degrado e di disperazione, al punto che Achille preferirebbe essere sulla terra il misero bracciante di un povero contadino anziché divenire il re del regno dei morti. Ma, sempre in Omero, è presente anche un'altra visione, che ci parla delle Isole dei Beati, ove Menelao ha conseguito eterna giovinezza e felicità. Come spiegare, dunque, questa varietà di credenze?

L'ipotesi esplicativa più probabile dovrà, a nostro parere, partire da quello che abbiamo già visto essere il tipico carattere della religione indoeuropea: il fatto, cioè, di essere non una religione salvifica, bensì una religione terrena, nel senso che mirava a stabilire un rapporto col sacro nell'obiettivo primario di risolvere problemi di sopravvivenza e di potere e, quindi, non era in grado di offrire risposte ad interrogativi di ordine metafisico ed esistenziale. Ma questo silenzio della religione ufficiale facilmente poteva portare all'insorgere di credenze particolari e marginali con cui chi più vivamente sentiva questi interrogativi tentava di darsene una risposta, la quale risultava non contraria, ma certamente estranea alla dominante prassi ritualistica e facilmente coesisteva con altre e differenti risposte.

Accanto, dunque, alla sopravvivenza di fatti indoeuropei e al recepimento di fatti manifestamente non indoeuropei (nel senso che erano estranei alla religione unitaria degli Indoeuropei, siano essi poi mutuati da popoli indoeuropei, come i Greci, o non indoeuropei, come i Fenici) esisteva nella religione dei Celti anche una specifica componente che continuava a sviluppare, talora ben al di là dei loro originari limiti, esperienze ed esigenze che cronologicamente erano di età indoeuropea, ma che in quella cultura avevano carattere marginale e limitato.

### 5. *Il sacro e la magia*

Tale, senza dubbio, è il caso della magia, cioè la fede di poter raggiungere l'obiettivo desiderato non attraverso la consueta prassi cultuale imperniata sul principio del *do ut des*, bensì attraverso una scorciatoia rapida ed efficace – in sostanza, una formula verbale – che immediatamente muovesse la volontà degli dei. Ora, che la magia già esistesse nel mondo indoeuropeo, è dimostrato dal fatto che identici incantamenti sono attestati sia nell'area occidentale che in quella orientale; riportiamo qui due esempi fra i più evidenti.

È stato pubblicato dal Meyer nel 1917 un antico incantamento irlandese in cui

l'orante si rivolge a oscure ma potenti figure (le sette figlie del mare, il campione d'argento, il vecchione) per ottenere lunghissima vita: «che io possa vivere cento volte cento anni». Ora, già nel Ṛgveda (10,161,2) si ha una formula per garantire lunghezza di vita: «Sia la sua vita già giunta al tramonto, o sia egli già al di là, o sia arrivato in prossimità di morte, io lo sottraggo alla stretta della morte; io l'ho riscattato per una vita che duri cento autunni»; altri incantamenti di questo genere sono attestati nell'Atharvaveda. Si può, cioè, ritenere che già nella cultura indoeuropea esistessero formule magiche per ottenere cento anni di vita a sé o ad altri.

Alla metà del secolo scorso risale, poi, la scoperta del perfetto parallelismo tra un incantamento germanico (il secondo di Merseburgo) e un inno atharvavedico: l'obiettivo è procurare l'immediata guarigione di una frattura. Qui non solo, ovviamente, il testo indiano, ma anche quello tedesco (ove appare il dio Wotan) riflettono chiaramente una religiosità non cristiana; il fatto più interessante, però, è che anche un testo scozzese, raccolto agli inizi del nostro secolo, ripete lo stesso antichissimo formulario sotto una leggera patina cristiana: «Cristo uscì al mattino presto, trovò le gambe del cavallo flosce e a pezzi; egli unì midollo con midollo, osso con osso, membrana con membrana, tendine con tendine, sangue con sangue, sego con sego, carne con carne, pelle con pelle, pelo con pelo, caldo con caldo, freddo con freddo: se il Re del Cielo guarì quello, è nella Sua natura guarire anche questo»: con tale formula magica, vecchia di millenni, il contadino scozzese curava il suo cavallo ancora fino a qualche decennio fa.

Ciò, però, che risulta tipico del mondo celtico è, in realtà, l'enorme estensione assunta dal momento magico, non solo come finalizzata manipolazione del reale, ma quasi come allucinata consapevolezza del carattere provvisorio e mutabile di ogni realtà. Oltre, cioè, a una magia «utile» (il più ampio documento gallico, il *piombo di Larzac,* quantunque ancora tutt'altro che chiaro, ci fa conoscere una setta di streghe che opera magicamente contro i suoi avversari) esisteva anche una particolare propensione psicologica per forme di magia di cui sarebbe difficile vedere la particolare utilità.

Tutto ciò è particolarmente evidente nella letteratura irlandese. Non ci riferiamo alle saghe e alle leggende storiche ove il gusto per il magico, avvincendo l'ascoltatore, può avere una sua giustificazione estetica, ma al fatto che questa tendenza è estremamente evidente perfino nella letteratura agiografica. Ma è lecito, ci si potrebbe chiedere, sottoporre i miracoli a siffatte valutazioni in termini utilitaristici?

Lo è certamente almeno nel caso di Santa Brigida, i cui miracoli, non essendo ella mai esistita, riflettono semplicemente il gusto e la mentalità del pio redattore, secondo cui la santa deve apparire come persona dotata di poteri tali da porla costantemente, e senza specifica necessità, al di sopra di ogni legge naturale: Brigida, dunque, usa i raggi del sole come attaccapanni, munge due volte di seguito le sue mucche, trasforma le pietre in sale, e il suo gregge ha lo stesso numero di animali anche dopo che i ladri le hanno rubato dei montoni.

Un altro elemento sovrannaturale che spesso incontriamo nei testi letterari irlandesi, è il cosiddetto *geis*. Si tratta, in sostanza, di un tabu che per natura o per al-

trui volontà grava su una persona e la cui violazione lo porterebbe alla rovina e alla morte. Cu Chulainn, per esempio, non può mangiare carne di cane, Diarmait non può partecipare alle cacce al cinghiale, Conaire non può cacciare uccelli, i re del Connacht non possono sedere in autunno sul tumulo della moglie di Maine, i guerrieri del Connacht non possono attraversare un certo guado se non dopo aver ripescato un ramo che era stato gettato sul fondo; e da questi *gessa* spesso si originano situazioni altamente drammatiche, quando chi ne è vittima lo viola o, più ancora, quando uno è soggetto a più *gessa* e viene a trovarsi in una situazione in cui deve violarne necessariamente uno. Ora, come già può vedersi dagli esempi sopra citati, il *geis* spesso è in connessione con un animale e ciò ha fatto sospettare che si trattasse originariamente di un'interdizione totemistica. Questa ipotesi trova conforto nel fatto che molte tribù, celtiche e non celtiche, dell'Europa occidentale portano nomi di animali, come i Taurini, i Taurisci (toro), gli Irpini (caprone), i Picenti (picchio), i Bibroci (castoro), gli Ylfingar (lupo), i Brannovici (corvo), i Gabrantovici (capretto), i Lugovici (lince). Si tratterebbe, in questo caso, di un elemento che i Celti avrebbero probabilmente recepito dalle preesistenti popolazioni non indoeuropee.

È evidente, cioè, che la fede religiosa dei Celti non si configurò mai a grossi blocchi separati e successivi, bensì si articolava in maniera tale che il momento dominante non per questo escludeva né il recepimento di elementi collaterali né la persistenza di elementi più antichi.

### 6. *Sopravvivenza nel cristianesimo celtico*

Ciò risulta particolarmente visibile in Irlanda, ove la cristianità subentra all'antica fede dei Celti senza la mediazione di una romanizzazione. E, nonostante che la letteratura agiografica ci parli di epiche lotte sostenute dagli evangelizzatori contro i rappresentanti dell'antica fede, in realtà si trattò di un processo assolutamente pacifico, come provato dal fatto che non vi fu alcun martire: il primo martire irlandese è l'arcivescovo di Dublino decapitato intorno al 1600 dai cristiani Inglesi.

Di conseguenza, non ha nulla di sorprendente il fatto che, proprio a ragione del carattere pacifico della cristianizzazione, siano potuti sopravvivere vari elementi di religiosità precristiana, legittimandosi con una superficiale patina di cristianità. E ciò avvenne non solo a livello di fede ingenua e popolare (come è il caso delle formule magiche scozzesi cui abbiamo sopra accennato), bensì anche a livello di fede colta ed ecclesiastica, il che, forse, poté anche essere facilitato dal fatto che, col crollo dell'impero romano e con le invasioni barbariche, per vari secoli la Chiesa d'Irlanda restò tagliata dal resto della cristianità occidentale (con conseguenze ben note, come la successiva polemica sulla data della Pasqua).

## VII. IL SACRO CELTICO E IL SACRO CRISTIANO

### 1. *Il culto di Santa Brigida*

L'esempio più vistoso di questa sopravvivenza di culti pagani anche a livello di fede colta e ufficiale è dato dal culto di Santa Brigida. Questa santa aveva un posto altissimo nella pietà irlandese, paragonabile solo a quello di San Patrizio e, sotto alcuni aspetti, perfino superiore: nei testi indigeni è detta «Madre degli Irlandesi», «uno dei due pilastri del regno (di Dio) insieme con Patrizio» e viene addirittura a sostituirsi alla Madonna, ricevendo il titolo di «Madre di Gesù». Ora, da molto tempo gli studiosi hanno notato la completa assenza di qualsiasi attendibile testimonianza sulla sua esistenza; ma c'è di peggio.

Le iscrizioni latine di Britannia ci parlano più volte di una dea Brigantia (che è l'esatto equivalente dell'irl. *Brigit*, la forma indigena del nome Brigida) e l'erudizione medioevale irlandese ricordava dettagliatamente l'esistenza di una dea pagana Brigit. Non era, perciò, difficile sospettare che la santa cristiana, in realtà, altro non fosse che una trasposizione dell'antica dea. E il sospetto diviene certezza quando si consideri che vari elementi della santa cristiana trovano perfetta rispondenza in altrettanti elementi fondatamente attribuibili all'indoeuropea Aurora. Ne ricorderemo qui due, uno fattuale, l'altro lessicale.

Nella *Vita di Brigida* si ricorda che essa fu partorita in una posizione un po' inconsueta: la madre era sulla soglia della casa, con un piede dentro ed uno fuori; la santa, cioè, nacque stando intermedia fra la luce del giorno e l'oscurità della casa; è, come nota un inno vedico, la collocazione propria dell'Aurora. Quel particolare biografico, che in sé apparirebbe assurdo e incomprensibile, diviene fondatissimo, se ammettiamo che Brigida è l'Aurora.

Dal punto di vista lessicale ricorderemo che suo padre si chiamava «il Nero»: l'Aurora, infatti, viene dall'oscurità della notte. Brigida stesso è un nome etimologicamente chiaro e continua l'aggettivo indoeuropeo che significava «alta, nobile», e tale aggettivo è in vedico il più comune epiteto dell'Aurora.

La conclusione è che i primi evangelizzatori dell'Irlanda trovandosi innanzi a un culto profondamente radicato, dovettero in qualche modo inglobarlo nella nuova fede.

Analogo atteggiamento ritroviamo riguardo a pratiche magiche di origine certamente precristiana. Nel *Liber Hymnorum* irlandese, che proviene da colti ambienti ecclesiastici, c'è un inno che la tradizione ingenuamente attribuiva a San Patrizio: il santo l'avrebbe composto e recitato per liberarsi da una situazione pericolosa in cui si trovava. L'inizio è solenne e teologicamente marcato: «Io oggi sorgo grazie a una possente forza: l'invocazione alla Trinità, nella fede nella triplicità, nella confessione dell'unicità del creatore dell'universo. Io oggi sorgo per la forza di Cristo col Suo battesimo, per la forza della Sua crocifissione e della Sua sepoltura, per la forza della Sua resurrezione con la Sua ascensione, per la forza della Sua venuta per il Giudizio Universale». Ma da che cosa ci difenderà quest'inno? La rispo-

sta è: «Contro le formule magiche delle donne, dei fabbri e degli stregoni» (queste donne sono evidentemente identiche alle streghe di Larzac sopra ricordate; i fabbri, a loro volta, erano considerati già nella cultura indoeuropea come dotati di poteri magici, in quanto sapevano trasformare minerali inerti in preziosi oggetti metallici). E a questo punto viene un'interessante giaculatoria: «Cristo con me, Cristo innanzi a me, Cristo dietro a me, Cristo in me, Cristo sotto di me, Cristo sopra di me, Cristo alla mia destra, Cristo alla mia sinistra, Cristo in altezza, Cristo in lunghezza, Cristo in larghezza». Per valutare appieno questa formula dapprima la confronteremo con una strofa dell'inno avestico a Mitra (Yt. 10,144): «Noi veneriamo Mitra fuori del nostro paese, noi veneriamo Mitra dentro il nostro paese, noi veneriamo Mitra a nord del paese, noi veneriamo Mitra a sud del paese, noi veneriamo Mitra a est del paese, noi veneriamo Mitra a ovest del paese, noi veneriamo Mitra all'interno del paese»: il fedele, cioè, si pone in totale relazione spaziale col dio. E, secondo punto, questo concetto di totalità è espresso, sia nell'inno avestico che in quello irlandese, mediante l'elencazione analitica di tutti i suoi costituenti.

## *2. L'inno di San Patrizio*

Anche, dunque nel caso dell'inno di San Patrizio, siamo innanzi ad elementi di fede tipicamente arcaici e precristiani (la paura di essere danneggiati dall'altrui magia, il bisogno, quindi, di ricorrere alla formula miracolosa che ce ne salvi); questi elementi non vengono cancellati, ma sono sussunti dalla nuova fede e collocati in un nuovo quadro: non una formula magica, bensì la preghiera pronunciata dal più grande dei santi irlandesi, non c'è più l'invocazione alle divinità del passato, ma l'elencazione puntigliosa dei nuovi dogmi (Trinità, Resurrezione, eccetera). Nell'insieme, direi, non c'è nulla di teologicamente scorretto; il problema, se mai, è di sapere se chi lo pronunciava, compiva un atto di devozione o di magia.

## *3. L'armatura della fede*

L'inno di San Patrizio è l'esponente più illustre di un genere letterario ben diffuso in Irlanda: le cosiddette *loriche*. La metafora è spiegata nella prosa esplicativa che lo accompagna: «È quest'inno un'armatura (*lorica*) di fede a protezione del corpo e dell'anima contro diavoli, uomini e vizi»; è detto, quindi, *lorica* ogni inno o preghiera o formula che, con miracolosa forza e secondo ben precisi procedimenti verbali, serve a proteggere contro ogni male. Né si pensi che tutto ciò rappresentasse una consapevole e provvisoria concessione a vecchie concezioni popolari; tale, anzi, divenne la fiducia nella loro efficacia e nella loro ortodossia che si ritrovano anche nella più colta e raffinata poesia religiosa, come è il caso dell'inno attribuito all'abate Mugron (sec. X), ove per strofe e strofe sono ossessivamente ripetute tutte le collocazioni in cui egli si pone rispetto alla Croce per esserne difeso contro ogni pericolo.

## CONCLUSIONI

Per concludere. Ciò che sappiamo sul concetto e sull'approccio degli antichi Celti al sacro è obiettivamente poco; e la causa ne sono due fatti concomitanti. Il primo è che il mondo celtico fu un mondo senza scrittura: non nel senso che i Celti non sapessero scrivere, ché anzi essi usavano l'alfabeto greco, quello latino e quello indigeno chiamato oghamico (e, del resto, abbiamo accennato più volte a testi epigrafici), ma nel senso che non affidavano allo scritto il loro patrimonio culturale, tramandandoselo esclusivamente per tradizione orale. Quando, quindi, i portatori di questa tradizione furono eliminati dai processi di romanizzazione e dall'avvento del cristianesimo, la perdita fu definitiva e irreparabile.

Il secondo fatto è che le testimonianze degli scrittori greci e latini sulla vita religiosa dei Celti hanno, per lo più, carattere occasionale, aneddotico, ripetitivo e spesso nascono da un atteggiamento di profonda antipatia verso quelle popolazioni; né, del resto, sarebbe ragionevole attenderci con due millenni di anticipo l'atteggiamento di rispetto e di simpatia che caratterizza il moderno etnologo.

Ulteriori elementi di confusione si hanno nei nostri tempi. Uno è rappresentato dall'atteggiamento nazionalistico di buona parte della storiografia francese, che vede nei Galli gli antenati della Francia (il che, sotto tutti i punti di vista, è un'assurdità) e tende, quindi, a ombreggiare gli elementi «negativi» (come i sacrifici umani) e ad esaltare, al di là di ogni fondamento documentario, quelli «positivi», come quando lo Jullian pone la letteratura gallica all'altezza di un Omero o di un Pindaro, trascurando un piccolo particolare: di questa letteratura non possediamo nemmeno una parola.

L'altro elemento di confusione si origina da un revivalismo che non è affatto ingenuo e popolaresco, giacché nasce in ambienti non illetterati e, mentre si propone in termini sapienziali l'esaltazione e la rinascita di un'antichissima cultura (che i suoi esaltatori non conoscono affatto a livello scientifico), serve per lo più solo alla personale gratificazione dei pochi eletti.

Rientrano in questo quadro fenomeni noti e ricorrenti, come i soliti confronti numerologici fra i dolmen celtici e le piramidi egiziane o come certe cerimonie in costumi pseudo-antichi (ma, in realtà, la vera ispiratrice è Hollywood), di cui il lettore potrà vedere qualche divertente esempio nelle foto che corredano il volume (sotto altri aspetti serissimo) di P. Berresford Ellis, *The Cornish Language and Its Literature* (London/Boston 1974).

## BIBLIOGRAFIA

Al lettore che desiderasse approfondire il tema di questo capitolo, daremo ora qualche indicazione bibliografica; si abbia, comunque, presente il fatto che non esiste un'opera che sia veramente esaustiva e, insieme, saldamente documentata: e ciò perché un'opera di tal genere potrebbe essere scritta solo da un celtista di grande

competenza, in grado di analizzare direttamente l'enorme materiale irlandese e gallese, mentre, in realtà, i celtisti sono per lo più scarsamente interessati alle problematiche storico-religiose.

Le fonti greche e latine sono raccolte in J. Zwicker, *Fontes historiae religionis Celticae* (3 voll.), Berlin 1934/36. Molti di questi testi si ritrovano in L. Lerat, *La Gaule romaine. 249 textes traduits du grec et du latin* [2], Paris 1986. Fra i manuali ricorderemo: G. Dottin, *La religion des Celtes*, Paris 1904. J. Vendryes, *La religion des Celtes*, Paris 1948. J. Ryan, *Die Religion der Kelten*, 1951. J. De Vries, *Keltische Religion*, Stuttgart 1961. M. Draak, *The Religion of the Celts*, Leiden 1969. Pr. Mac Cana, *Celtic Mythology*, London 1970. P.M. Duval, *Les dieux de la Gaule* [2], Paris 1976. Su problemi più specifici: Fr. Le Roux e Chr.-J.Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais I* (2 voll.), Rennes 1980/86. Id., *Les druides* [4], 1986. Cl. Sterckx, *Eléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles 1986. J.-L. Brunaux, *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris 1986. Gr. Webster, *The British Celts and their Gods under Rome*, London 1986. M. Green, *The Gods of the Celts*, Gloucester 1986. A. Ross, *The Pagan Celts*, London 1986.

# Parte Quinta
# I GERMANI E GLI SCANDINAVI

# IL SACRO PRESSO I GERMANI E GLI SCANDINAVI

*di*

*Régis Boyer*

La presentazione del sacro presso gli antichi Germani risulterà più «astratta» di quella che fornirò per gli Slavi. Sotto il nome di Germani, infatti, si nascondono realtà assai diverse. Inoltre l'etimologia stessa del termine rimane incerta; e peraltro l'unico legame che unisce tra di loro le popolazioni che chiamiamo germaniche si rivela di ordine linguistico. Certo dovevano esserci notevoli differenze fra i Germani orientali, che parlavano gotico, e i Germani del Continente che migrarono verso ovest e verso nord per stabilirsi definitivamente nella Frisia, poi in Inghilterra da una parte e in Scandinavia dall'altra (dove infine va distinto il ramo occidentale, formato dai Norvegesi e in seguito dagli Islandesi, dal ramo orientale, costituito dai Danesi e dagli Svedesi). Tutte queste precisazioni e distinzioni fra orientali, occidentali e settentrionali sono assolutamente necessarie: esse dovrebbero invitare alla prudenza chiunque fosse tentato da generalizzazioni troppo precipitose.

Il problema principale, ancora una volta, riguarda le fonti da cui partire per questa ricerca. Come per gli Slavi, anche per i Germani (seppure in misura nettamente minore) possediamo scarse informazioni risalenti all'epoca della loro comparsa in Europa (molto prima della nostra era); inoltre anche per il periodo successivo, se si escludono i dati archeologici e la toponomastica, i documenti in nostro possesso non sono di norma prodotti degli stessi Germani — a parte alcune eccezioni di epoca recente, cioè a partire dagli inizi della cristianizzazione. Tutto ciò che sappiamo di loro, a parte qualche testo isolato (prime iscrizioni runiche in antico

*fu þark* — questo è il nome del loro alfabeto, dal momento che possedevano la scrittura — e alcuni frammenti di antichi poemi), proviene da osservatori «esterni» (latini come Tacito, greci come Costantino Porfirogenito, arabi come Ibn Fadhlan, ecc.), la cui obiettività e fondatezza è sempre discutibile; oppure da missionari e chierici cristiani, che pongono gli stessi problemi che incontreremo parlando degli Slavi. Dei Germani propriamente detti possediamo assai poco fino ai secoli XII e XIII, periodo nel quale si colloca il «miracolo islandese». Quel pugno di Norvegesi (in maggioranza), incrociati con i Celti, colonizzeranno l'Islanda a partire dall'874 per sviluppare in quest'isola una società (non una democrazia o una repubblica, come troppo spesso e superficialmente si è detto, ma una oligarchia plutocratica) che non ha equivalenti nel corso della storia. A partire dalla metà del XII secolo redigeranno la prodigiosa letteratura che ben sappiamo, poemi eddici e scaldici, un tesoro di saghe di ogni specie e testi affini, codici di leggi e opere scientifiche il cui insieme rimane unico in tutta la letteratura occidentale. Evidentemente possedevano tradizioni religiose ed etniche: si presume che ricalcassero quelle dei loro cugini continentali, anche se non abbiamo molte testimonianze dirette. Eppure, a prima vista, sembrerebbe che questa imponente massa di scritti dovesse bastare alla nostra informazione. I testi giuridici, infatti, pretendono di basarsi su una lunga tradizione e almeno due categorie di saghe, quelle reali (*konungasögur*) e quelle leggendarie (*fornaldarsögur*), affermano di riportare fedelmente lontane memorie. Purtroppo non è affatto così.

Senza entrare in questa sede nei particolari della lunga disputa che imperversò per quasi due secoli e che oggi sembra infine risolta, possiamo comunque affermare con sicurezza che i testi islandesi (che costituiscono la maggior parte delle fonti germaniche o scandinave) non sono documenti storici. Essi, invece, a seconda dei casi, sono derivati da modelli latini o biblici, oppure dalla storiografia e dall'agiografia classica e medievale: per questo vanno affrontati con la dovuta cautela. Chiunque tentasse di ricostruire la religione degli antichi Germani partendo dai testi poetici dell'*Edda* e dai commenti su di essa composti dall'islandese Snorri Sturluson all'inizio del XIII secolo, nella cosiddetta *Edda in prosa*, di certo sfiorerebbe soltanto la verità. Questi testi, infatti, trattano questioni relative in modo troppo generico alla religione pagana e al sacro. A lungo, nel passato, queste riserve che abbiamo appena avanzato sono state trascurate, e perciò certe affermazioni o certe pratiche sono state prese troppo alla lettera. Presentiamo a questo proposito soltanto due esempi, che sono divenuti ormai classici. Influenzati dalla potente rappresentazione wagneriana, siamo tutti propensi a pensare che le Walkirie siano divinità selvagge, alate e profetiche. In realtà esiste di fatto qualche prova testuale che conferma tali caratteri, ma una ricerca approfondita sul motivo e sulla sua evoluzione porta a conclusioni del tutto diverse: soltanto il carattere profetico risulta sicuramente documentato. Se ora ci soffermiamo invece sulle rune, possiamo osservare che un'intera scuola di studiosi è convinta che fossero segni magici, utilizzati per fini oscuri. Ma gli autentici specialisti sanno bene, prove alla mano, che non è affatto così: si tratta infatti di una scrittura comune, che, come qualunque altra,

poteva talvolta servire eventualmente anche ad usi magici. Per concludere, ciò di cui oggi siamo sicuri è che tutti questi scritti testimoniano soltanto, in primo luogo, della cultura e delle letture dei loro autori. Non si tratta certamente di una autentica realtà pagana, poiché tali testi, a parte rarissime eccezioni, furono redatti da autori cristiani almeno due secoli dopo la conversione, che va posta in quei paesi intorno all'anno mille.

Ciò non significa, comunque, che questi documenti siano privi di interesse per il nostro studio. I loro autori, dopotutto, sono autentici Germani, ed è evidente la differenza con gli Slavi, che invece nulla ci hanno lasciato. Ma per trovare lo sfondo autoctono dietro le testimonianze di cui disponiamo è necessario un paziente e delicato lavoro di archeologia mentale. Cristianizzate o meno, infatti, queste fonti rinviano ad una mentalità che si sviluppò assai lentamente dal punto di vista religioso e soprattutto etico.

Facciamo un esempio. In pieno XIII secolo un vescovo islandese profondamente segnato dalla spiritualità francescana e che fu sul punto di essere canonizzato, Guðmundr Arason, detto Guðmundr il buono, un personaggio assai turbolento, fu catturato e vergognosamente maltrattato dai suoi nemici. Guðmundr uscì per puro caso indenne dalla brutta avventura. Ci aspetteremmo che il sant'uomo perdonasse evangelicamente i suoi nemici e che pregasse Dio per il riscatto e la salvezza della lora anima. Ma non avviene nulla di ciò: egli chiede a Dio di vendicarlo, «dato che io, miserabile qual sono, non sono in grado di farlo personalmente». Chi riferisce questo racconto, lui stesso uomo di chiesa (una volta tanto sappiamo forse di chi si tratta), ha certamente obbedito, senza rendersene conto, ad una reazione naturale, che era altrettanto sua che del suo eroe: in questo modo ci si rivela una mentalità che né il principio del perdono delle offese, né la fede in un Dio d'amore hanno potuto sradicare. Quando Rimbert, biografo di Sant'Anscario, l'evangelizzatore della Danimarca e della Svezia, ci riferisce che il messaggio del suo eroe sarà compreso a Birka (non lontano da dove più tardi sorgerà Stoccolma) solo quando i notabili avranno deliberato in proposito, egli riporta un fatto che non è in grado di capire, ma che ora noi possiamo comprendere. In questo campo le decisioni individuali non hanno alcun valore; solo per consenso comune e legalmente si può trattare di materia religiosa. Tale atteggiamento è certamente molto antico e ancora una volta dipende da una particolare visione della vita, legata, come avremo modo di vedere, al sacro. Oppure nel caso dell'uccisione di sant'Oláfr Haraldsson, avvenuta nel 1030, al tempo della battaglia di Stiklarstaðir (vicino a Trondheim): non fu in quanto martire che Oláfr pagò con la vita il suo ardore di proselito, ma perché aveva preteso di sovvertire nel suo paese (di certo secondo l'insegnamento della Chiesa, ma non credo che così l'intendessero i suoi avversari) le antichissime strutture politiche, inizialmente fondate sul paganesimo e perciò sacre.

È certamente esistito un paganesimo germanico, anche se è indispensabile passare accuratamente al vaglio tutte le testimonianze, di qualunque genere esse siano, che ci capitasse di consultare. Ritengo ad ogni modo che per conoscere il paganesimo germanico sia necessario rinunciare ad ogni tipo di struttura superficia-

le. Solo scendendo nel dettaglio dei testi ed eliminando senza riguardi le apparenze superficiali, possiamo sperare di inquadrare un concetto così profondo e per sua natura così inesprimibile quale di fatto è il Sacro.

## LA NOZIONE DI HELGI

Partiremo dal concetto di *helgi*, che ricorre frequentemente nelle nostre fonti, specialmente in contesti giuridici. Il termine, assai antico, significa santità, sacralità e anche inviolabilità. Il concetto ha subito inoltre un processo di personificazione, probabilmente già in epoche assai remote: Helgi, con l'iniziale maiuscola, è uno degli eroi più venerati della tradizione germanica. Più tardi questo eroe verrà associato, attraverso un collegamento genealogico (notiamo questo punto) scarsamente convincente, a quello che in tempi più recenti sarà l'eroe per eccellenza, Sîfrit-Sigurðr-Siegfried, l'uccisore del drago Fáfnir. Ma la sua antichità è assicurata, non fosse altro che per il gran numero di toponimi che dal suo nome derivano (Helgeland, Helgö, Heligoland, ecc.).

Il nome comune *helgi* si rivela particolarmente interessante nella sua forma negativa *úhelgi* (ú è un prefisso negativo): questo vocabolo indica per l'uomo la perdita dell'inviolabilità sacra (caratteristica che illustreremo più avanti), quindi la sua desacralizzazione. L'uomo ha commesso un atto che gli impedisce di invocare la protezione della legge sacra: si è perciò escluso dalla comunità degli uomini soggetti alla legge, ha perduto la sua *mannshelgi* (la *helgi* di uomo), non può più beneficiare né della *helgi* del tempio (*hofshelgi*, dove *hof* va inteso nel modo che vedremo), né di quella del *þing* (*þinghelgi*), che è l'assemblea stagionale di tutti gli uomini liberi, in cui venivano prese le decisioni relative alla comunità e venivano giudicate le cause pendenti. L'individuo in questione ha *vunnit til úhelga sér*: ha agito in modo tale da porsi in stato di *úhelgi*. Sarà esistita anche una *fiskhelgi*, cioè un tratto di costa assegnato per legge a una data persona, alla quale per diritto sacro appartenevano i pesci (*fisk*, in particolare le balene) che eventualmente fossero venuti ad arenarsi. La proprietà di questi «relitti» era sacra in quanto fissata dalla legge e attentarvi col furto o con la violenza era considerato un sacrilegio.

Su che cosa si fondava questa *helgi*? Che cosa faceva sì che un uomo, un luogo, un edificio fossero considerati sacri?

Qualche indicazione ci verrà dall'etimologia. *Helgi* è connesso al sostantivo (a volte neutro, a volte femminile, ambivalenza non priva di significato) —*heill*: il caso, o meglio la buona sorte, il destino favorevole, gli auspici propizi. L'aggettivo derivato *heilagr*, prima di significare «santo» (svedese helig, tedesco heilig, inglese holy), valeva «baciato dalla fortuna» e, più precisamente, «inviolabile, sacro». Siamo all'interno del tema **hailagaz* (gotico hailags, antico inglese hâlig) che racchiude in sé qualcosa di passivo, di acquisito per innatismo, di «dato» dalle Potenze. Eccoci così introdotti direttamente nella tematica del Destino, che orienterà tutto il nostro studio.

### UN PANTHEON COSTITUITO DA INNUMEREVOLI DIVINITÀ

Cominciamo con una serie di constatazioni. Il pantheon germanico è di certo ben organizzato e articolato, almeno se crediamo alle indicazioni dei due grandi mitografi dell'inizio del XIII secolo, ai quali peraltro dobbiamo necessariamente rivolgerci: Snorri Sturluson e Saxo Grammaticus. Tale pantheon risulta formato da divinità che possono a rigore rispondere al trifunzionalismo duméziliano, anche se in un modo soltanto imperfetto e solo per taluni dei caratteri dei loro personaggi.

Anche se non è questo, in questa sede, il mio intento, dobbiamo riconoscere che lo sciamano e mago onnisciente Óðinn-Wotan-Woden-Furore presiede opportunamente alla prima funzione, pur essendo egli propriamente il padre della vittoria (Sigföðr) e il fondatore dei lignaggi, dal momento che a lui erano fatte risalire tutte le grandi famiglie di dei e di grandi uomini, spesso attraverso clamorosi giochi di prestigio onomastici (come nel Prologo dell'*Edda di Snorri*). Invece il dio dei capri, del carro e del martello, Þórr-Þundaras-Donnar-Donner-Thunder-Tuono, risponde meglio alla seconda funzione, anche se è talora il mago buono che risuscita i suoi capri dopo averli sacrificati per mangiarli, dal momento che è capace di «consacrare», *vígja*, le iscrizioni runiche di contenuto religioso e, in quanto dio del tuono, fa cadere la pioggia fertile dopo il temporale. Il suo «martello» Mjölnir, benché assai simile al *vazra* o *vajra* di Indra, è un simbolo di fecondità e fino a poco tempo fa era ancora in vigore in Svezia l'usanza di nascondere un martello nel letto dei giovani sposi la notte delle loro nozze (*hammarsäng*). Sulla terza funzione regna il dio del piacere, dell'amore e della prosperità, Freyr-Frö-Signore (oppure Seme?), oppure la sua paredra Freyja (o anche la sua quasi omonima Frigg-Fria-Fri, la sposa di Odino)? Sia Freyja che Frigg risalgono entrambe alla strana «coppia» costituita da Njörðr-Nerthus (talora uomo e talora donna — Tacito ne parla al femminile) e da Skaði (che è donna, ma ha un nome maschile, e che deve essere estremamente antico/antica, poiché è «lei» che, probabilmente, ha dato il nome alla Scandinavia: *skaþin-auja, l'isola, o la buona fortuna, di Skaði). Ma come mai, in uno dei nostri poemi eroici, l'eroe guerriero Sigurðr è detto «amico di Freyr», *Freys vinr*? Perché la parola *freyr* significa Signore e perché questo dio, col suo meraviglioso verro, ha tanta dimestichezza con la magia?

E come disporre (sopra, sotto o a fianco rispetto a questa triade) l'imponente schiera degli dei e delle dee? Molti fra questi sono del tutto enigmatici, come Baldr il buono, che le *Edde* ci presentano come l'espressione stessa dell'innocenza pacifica, ma che Saxo e gli scaldi considerano un guerriero temibile. Enigmatico rimane anche Heimdallr, che deve pur avere qualcosa di fondamentale se il suo nome significa «pilastro del mondo», e che è stato assimilato, a buon diritto, al grande Albero del Mondo Yggdrasill oppure al Grande Serpente di Migdarðr che mantiene il mondo al suo posto. Enigmatici sono ancora Ullr, Víðarr, e molti altri; per non parlare di Loki — che forse non è neppure una divinità — e soprattutto di Týr, il cui nome significa semplicemente «dio». Come sistemare questo pantheon disordinato, in cui nessuna divinità possiede attributi a lei sola esclusivi? Né si ottengo-

no migliori risultati fondandosi sulle specializzazioni locali: Odino è più danese che germanico, Freyr appare piuttosto svedese e Þorr è decisamente norvegese. Lo studio dei toponimi porterebbe a queste conclusioni, ma è ben noto quanta cautela sia necessaria in questo campo.

Pare davvero, ad un osservatore attento e libero da teorie precostituite, che in questo mondo divino regni l'anarchia. Dietro ad alcune denominazioni recenti si sente invece chiaramente l'influsso cristiano, come nel caso del nome Allföðr (Padre universale), attribuito ad Odino, oppure nel caso di quell'enigmatico Áss inn allmáttki (l'Aso onnipotente), di cui peraltro riparleremo.

Anche la distinzione, assai generica, fra due «famiglie» divine, quella degli Asi (*Aesir*, singolare *áss*) e quella dei Vani (*Vanir*), non contribuisce affatto a risolvere il problema. I Vani sono decisamente orientati verso la fertilità/fecondità, mentre gli Asi presiedono alle prime due funzioni; ma esistono troppe interferenze perché si possano raggiungere delle certezze. Anche in questo caso potrebbe essere d'aiuto l'etimologia, ma purtroppo le conclusioni non sono decisive: *áss* deriva forse da un tema *asu-* (che si ritrova negli *asurá* vedici), che richiama la «forza della vita»; *vane* riprende probabilmente il tema indoeuropeo **uen-*, che si ritrova nel nome di Venere con tutte le sue connotazioni relative. Queste etimologie, tuttavia, non sono affatto indiscutibili: *áss*, per esempio, potrebbe anche risalire ad **ansuR*, trave di legno scolpita e quindi idolo (Jordanes, *Getica* 551, nomina infatti un dio Anses).

Si parla spesso di metamorfosi (Odino ne avrebbe subite in gran numero), di ipostasi (in questo modo viene eliminata la schiera di dee che Snorri Sturluson pone accanto a Freyja), di slittamenti funzionali, di recuperi, di sostituzioni. Ad ogni modo, chi pretendesse di vedere chiaro in questa folla di divinità dovrebbe davvero dar prova di particolare acutezza. Una folla di divinità che vanno dalla pura e semplice personificazione di un elemento (Jörð, la terra; Sól, il sole; Aegir, filologicamente identico al greco Okeanos) oppure di un fenomeno naturale (Þórr, il tuono; Loptr — altro nome di Loki —, l'aria; Dagr, il giorno; Nótt, la notte), fino alla più alta astrazione (Heimdal/l/r, il pilastro del mondo; Jörmungandr, la bacchetta magica gigante). Anche se questo politeismo fatto a brandelli nascondesse nel suo fondo una qualche unità, «atomizzata» nel corso dei secoli e lungo le migrazioni dei popoli germanici, sarebbe quanto meno sconsiderato cercare fra tutti questi dati disparati un qualunque principio ispiratore proveniente dal Sacro.

## IL SUBSTRATO AUTOCTONO

Si impongono a questo punto un paio di osservazioni. La prima: quest'orgia di nomi propri, con la miriade di miti ad essi collegati, può benissimo essere una creazione relativamente recente, recente almeno secondo i nostri criteri di misurazione del tempo. La cosa però non è sicura. Già nei geroglifici dell'età del bronzo (1500—400 a.C.: probabilmente la seconda fase del flusso indoeuropeo), distribui-

ti su tutta l'area d'espansione germanica ma soprattutto nel sud della Scandinavia, si può vedere un gigante con la lancia (l'attributo convenzionale di Odino), un personaggio con il verro o la scrofa (che si adatterebbe a Freyr), un'altra figura sul carro (Þórr), un suonatore di lúðr (moderno lur, una specie di tromba) come Heimdallr e infine alcune raffigurazioni dei Dioscuri, che potrebbero corrispondere alla coppia Freyr-Freyja. Si presenta allora un duplice problema: quello del substrato autoctono, «ricoperto» dagli Indoeuropei, che conferirebbe venerabile antichità agli dei che conosciamo; e quello dell'autentica antichità di queste medesime divinità. Il dibattito è ancora troppo congetturale per poterne dire di più.

## L'IMPORTANZA DEL COLLETTIVO

Si deve inoltre osservare che, dietro all'impressionante nomenclatura cui abbiamo or ora accennato, le divinità e le creature soprannaturali sono spesso invocate nelle nostre fonti in modo collettivo, o almeno al plurale. La confusione aumenta per l'abbondanza delle denominazioni. Naturalmente *guð* o *goð* (il primo potrebbe anche essere un maschile, oltre che, come il secondo, un neutro plurale); *rögn* o *regin* (entrambi neutri plurali), contenenti l'idea della potenza suprema; *höpt* o *bönd* (letteralmente: legami), esprimenti l'idea magica di «dei che legano»); *vaettir*, esseri soprannaturali in generale; *álfar*, divinità oscure che governavano le facoltà intellettuali e che non vanno confuse con la loro corruzione nella moderna forma folclorica degli elfi); *nornir*, le dee del destino individuale; *valkyrjur*, le Walchirie, messaggere di Odino, incaricate, nella versione più recente del mito, di scegliere (*kyrja* è un deverbativo del verbo *kjósa*, «scegliere») dietro sue indicazioni gli uomini che cadranno sul campo di battaglia: di essi il dio ha bisogno per farne degli *einherjar*, che popoleranno il suo Valhöll-Walhalla in attesa del giorno del grande combattimento apocalittico, il Ragnarök, la «Consumazione del Destino delle Potenze»; e infine *dísir*, forse le divinità più antiche, dato che hanno lo stesso nome delle *dhīsanā* vediche: si tratta di divinità femminili, presentate sempre al collettivo, che presiedono al destino di ciascun uomo, fin dalla sua nascita.

## I RITI DELLA NASCITA

Non è difficile ricostruire i riti relativi alla nascita: si tratta di atti carichi di un simbolismo assai semplice, ma estremamente suggestivo. La partoriente si sgravava stando in ginocchio, cosicché il neonato veniva accolto dalla terra — la Terra Madre, che, come ci fanno intendere molti altri esempi, qui come altrove, deve aver avuto un ruolo importante nelle origini di questa religione (abbiamo notato di passaggio che esiste una dea Jörð, il cui nome significa terra). Il neonato veniva quindi asperso con l'acqua, una lustrazione che verrà ripresa nel battesimo cristiano; questo rito si chiamava *ausa barn vatni*: aspergere un bambino con l'acqua. Poi ve-

niva senza dubbio sollevato verso la luce, verso la dea-sole, Sól, anch'essa personificata e di cui, parlando degli Slavi (il ragionamento parte dalle medesime premesse), avremo occasione di dire che «ella» è sempre benevola, protettrice e amata sotto queste latitudini. Dopo questa specie di consacrazione ai grandi elementi della natura, il neonato veniva riconosciuto o rifiutato dal padre. Era infatti perfettamente lecito che un padre, per una qualsiasi ragione, rifiutasse il bambino: questo veniva allora «esposto» alle intemperie e agli animali selvaggi (tale atto si chiamava *útburðr*). Se invece il padre riconosceva il neonato, doveva allora assegnargli un nome: una scelta che all'inizio, e ancora in epoca cristiana, non era affatto lasciata al caso. Keil ha mostrato come la scelta del nome obbediva a leggi severe: esso doveva riprodurre in tutto o in parte il nome del padre o della madre; oppure ripetere la parte iniziale del nome del padre (si hanno così delle serie come quella eroica Siggeirr-Sigmundr-Sigurðr); oppure infine, come è provato dalla cronaca islandese del XII e XIII secolo detta *Sturlunga Saga*, doveva riprendere un nome che per qualche ragione fosse celebre nel clan. A questo punto il neonato era di fatto ufficialmente introdotto nella famiglia: ritorneremo più avanti sull'importanza di questo atto.

Tutto il rituale della nascita, per concludere, era evidentemente posto sotto l'egida delle disir. Ritenute profetesse (*spádísir*) che vegliano sulla fertilità/fecondità (Freyja è chiamata Vanadís, disir dei Vani, oppure anche Jódís, disir-stallone — animale quest'ultimo sacro ai Germani come a tutti i popoli indoeuropei, solare e insieme emblema di fecondità, come dimostra un curioso testo conservato in una raccolta islandese del XIV secolo, il *Flateyjarbók*, intitolato *Völsa þáttr*, il Dito di Völsi, altro nome del cavallo: vi si legge di un'intera famiglia i cui componenti pronunciano uno dopo l'altro una specie di formula magica sopra un pene imbalsamato di cavallo); le disir, dicevamo, sono incaricate di vegliare sui destini degli uomini, proteggendoli fin dalla nascita. Io sono propenso a considerarle l'esempio più antico di queste collettività divine che, col passare del tempo, conosceranno ben altre rappresentazioni: la maggior parte di quelle che ho enumerato più sopra — e l'elenco non è affatto completo — finisce spesso per interferire con loro. Le disir traducono dunque una preoccupazione legata al destino. Esse figurano in uno dei più antichi testi germanici (sassone) che possediamo (eccone dunque l'antichità); e inoltre il grande sacrificio del solstizio d'inverno, destinato a far tornare la stagione della fertilità e insieme a rivelare i destini degli uomini, si chiamava appunto *dísablót*, sacrificio alle disir.

## TUTTO È SOTTOMESSO AL DESTINO

Tutto, infatti, in questa religione è sottomesso al destino, e nemmeno gli dei vi sfuggono. Questo principio, a prima vista, potrebbe produrre alcuni risultati sorprendenti. Odino, il dio veggente per eccellenza, ha accettato — sulla base di uno scambio compensativo di cui G. Dumézil ha dimostrato la frequenza nel mondo in-

doeuropeo — di perdere un occhio (è un dio monocolo) per cederlo al gigante Mímir-Memoria e possedere così la scienza delle cose segrete. Odino, dunque, che pure conosce tutti i destini, non può far nulla contro il suo proprio destino o contro quello dei suoi pari. Dopo la morte del figlio Baldr, per esempio, è costretto ad evocare con mezzi magici una veggente per sapere la sorte del bel dio e per conoscere, peraltro inutilmente, il modo di sottrarlo al soggiorno tenebroso nell'aldilà.

Voglio ricordare che il Ragnarök, che segnerà la fine dei tempi e il collasso universale, dei compresi, non significa affatto, malgrado l'interpretazione wagneriana del termine, peraltro autorizzata da almeno un manoscritto, «crepuscolo (røkkr) delle Potenze», ma «termine, consumazione (rök) del destino delle Potenze». Ciò significa che in quel tempo finale regnerà da solo il Destino, così come ha governato con la sua legge tutto il corso della Storia, mitica e reale.

Per questo medesimo motivo non è necessario interrogarsi a lungo sull'identità di quell'Aso onnipotente (*áss inn allmáttki*) che viene citato da molte delle nostre fonti. L'indicazione va piuttosto riferita al Destino, vero *deus otiosus et omnipotens* di questo universo, che tutto regge nelle sue mani. Poiché il Destino in questo caso è il Sacro allo stato puro, è giusto non avergli attribuito un nome proprio che lo avrebbe individuato, riducendolo, per così dire, ad un semplice dio. D'altro canto, vista l'incapacità dell'uomo di coglierne l'essenza, questo Sacro ha prodotto delle emanazioni, dapprima collettive e in seguito progressivamente antropomorfizzate, umanizzate, individuate: le varie divinità. Prendiamo per esempio le norne (*nornir*), che i testi presentano spesso come semplici equivalenti delle disir. È accertato che in origine esse erano tante quanti sono gli uomini, ciascuno dei quali aveva perciò la sua norna personale. Per questo erano invocate come una collettività. In seguito, quasi certamente per influsso classico, Snorri le ridurrà al numero di tre, come le Parche greche. E si sentirà obbligato ad attribuire loro dei nomi propri, in parte inventandoli, in parte prendendoli in prestito da alcune antichissime divinità, il cui senso alla sua epoca era ormai andato perduto. Uno di questi nomi, Urðr, potrebbe essere il preterito di un verbo *verða*, «divenire»: significherebbe allora ciò che fu, «il passato». Ecco allora nata una dea Urðr, con il senso appunto di «destino».

Si spiegherebbe bene, in questo modo, la relativa incoerenza del pantheon (di cui ho già parlato), che Saxo si sforza di razionalizzare nelle sue *Gesta Danorum* e Snorri Sturluson nel suo *Ynglinga Saga*. Al di sopra degli uomini, degli eroi, delle creature soprannaturali e persino al di sopra degli dei, ci sarebbe questa figura implacabile, troppo sacra per essere apertamente nominata e per lasciare tracce nell'onomastica e nella toponomastica. Essa controlla l'intelligenza, i muscoli e la vita vegetativa. E sfugge ad ogni funzionalismo e ad ogni strutturalismo: così si spiegano le incertezze e gli errori di tanti creatori di sistemi astratti.

niva senza dubbio sollevato verso la luce, verso la dea-sole, Sól, anch'essa personificata e di cui, parlando degli Slavi (il ragionamento parte dalle medesime premesse), avremo occasione di dire che «ella» è sempre benevola, protettrice e amata sotto queste latitudini. Dopo questa specie di consacrazione ai grandi elementi della natura, il neonato veniva riconosciuto o rifiutato dal padre. Era infatti perfettamente lecito che un padre, per una qualsiasi ragione, rifiutasse il bambino: questo veniva allora «esposto» alle intemperie e agli animali selvaggi (tale atto si chiamava *útburðr*). Se invece il padre riconosceva il neonato, doveva allora assegnargli un nome: una scelta che all'inizio, e ancora in epoca cristiana, non era affatto lasciata al caso. Keil ha mostrato come la scelta del nome obbediva a leggi severe: esso doveva riprodurre in tutto o in parte il nome del padre o della madre; oppure ripetere la parte iniziale del nome del padre (si hanno così delle serie come quella eroica Siggeirr-Sigmundr-Sigurðr); oppure infine, come è provato dalla cronaca islandese del XII e XIII secolo detta *Sturlunga Saga*, doveva riprendere un nome che per qualche ragione fosse celebre nel clan. A questo punto il neonato era di fatto ufficialmente introdotto nella famiglia: ritorneremo più avanti sull'importanza di questo atto.

Tutto il rituale della nascita, per concludere, era evidentemente posto sotto l'egida delle disir. Ritenute profetesse (*spádísir*) che vegliano sulla fertilità/fecondità (Freyja è chiamata Vanadís, disir dei Vani, oppure anche Jódís, disir-stallone — animale quest'ultimo sacro ai Germani come a tutti i popoli indoeuropei, solare e insieme emblema di fecondità, come dimostra un curioso testo conservato in una raccolta islandese del XIV secolo, il *Flateyjarbók*, intitolato *Völsa þáttr*, il Dito di Völsi, altro nome del cavallo: vi si legge di un'intera famiglia i cui componenti pronunciano uno dopo l'altro una specie di formula magica sopra un pene imbalsamato di cavallo); le disir, dicevamo, sono incaricate di vegliare sui destini degli uomini, proteggendoli fin dalla nascita. Io sono propenso a considerarle l'esempio più antico di queste collettività divine che, col passare del tempo, conosceranno ben altre rappresentazioni: la maggior parte di quelle che ho enumerato più sopra — e l'elenco non è affatto completo — finisce spesso per interferire con loro. Le disir traducono dunque una preoccupazione legata al destino. Esse figurano in uno dei più antichi testi germanici (sassone) che possediamo (eccone dunque l'antichità); e inoltre il grande sacrificio del solstizio d'inverno, destinato a far tornare la stagione della fertilità e insieme a rivelare i destini degli uomini, si chiamava appunto *dísablót*, sacrificio alle disir.

## TUTTO È SOTTOMESSO AL DESTINO

Tutto, infatti, in questa religione è sottomesso al destino, e nemmeno gli dei vi sfuggono. Questo principio, a prima vista, potrebbe produrre alcuni risultati sorprendenti. Odino, il dio veggente per eccellenza, ha accettato — sulla base di uno scambio compensativo di cui G. Dumézil ha dimostrato la frequenza nel mondo in-

doeuropeo — di perdere un occhio (è un dio monocolo) per cederlo al gigante Mímir-Memoria e possedere così la scienza delle cose segrete. Odino, dunque, che pure conosce tutti i destini, non può far nulla contro il suo proprio destino o contro quello dei suoi pari. Dopo la morte del figlio Baldr, per esempio, è costretto ad evocare con mezzi magici una veggente per sapere la sorte del bel dio e per conoscere, peraltro inutilmente, il modo di sottrarlo al soggiorno tenebroso nell'aldilà.

Voglio ricordare che il Ragnarök, che segnerà la fine dei tempi e il collasso universale, dei compresi, non significa affatto, malgrado l'interpretazione wagneriana del termine, peraltro autorizzata da almeno un manoscritto, «crepuscolo (røkkr) delle Potenze», ma «termine, consumazione (rök) del destino delle Potenze». Ciò significa che in quel tempo finale regnerà da solo il Destino, così come ha governato con la sua legge tutto il corso della Storia, mitica e reale.

Per questo medesimo motivo non è necessario interrogarsi a lungo sull'identità di quell'Aso onnipotente (*áss inn allmáttki*) che viene citato da molte delle nostre fonti. L'indicazione va piuttosto riferita al Destino, vero *deus otiosus et omnipotens* di questo universo, che tutto regge nelle sue mani. Poiché il Destino in questo caso è il Sacro allo stato puro, è giusto non avergli attribuito un nome proprio che lo avrebbe individuato, riducendolo, per così dire, ad un semplice dio. D'altro canto, vista l'incapacità dell'uomo di coglierne l'essenza, questo Sacro ha prodotto delle emanazioni, dapprima collettive e in seguito progressivamente antropomorfizzate, umanizzate, individuate: le varie divinità. Prendiamo per esempio le norne (*nornir*), che i testi presentano spesso come semplici equivalenti delle disir. È accertato che in origine esse erano tante quanti sono gli uomini, ciascuno dei quali aveva perciò la sua norna personale. Per questo erano invocate come una collettività. In seguito, quasi certamente per influsso classico, Snorri le ridurrà al numero di tre, come le Parche greche. E si sentirà obbligato ad attribuire loro dei nomi propri, in parte inventandoli, in parte prendendoli in prestito da alcune antichissime divinità, il cui senso alla sua epoca era ormai andato perduto. Uno di questi nomi, Urðr, potrebbe essere il preterito di un verbo *verða*, «divenire»: significherebbe allora ciò che fu, «il passato». Ecco allora nata una dea Urðr, con il senso appunto di «destino».

Si spiegherebbe bene, in questo modo, la relativa incoerenza del pantheon (di cui ho già parlato), che Saxo si sforza di razionalizzare nelle sue *Gesta Danorum* e Snorri Sturluson nel suo *Ynglinga Saga*. Al di sopra degli uomini, degli eroi, delle creature soprannaturali e persino al di sopra degli dei, ci sarebbe questa figura implacabile, troppo sacra per essere apertamente nominata e per lasciare tracce nell'onomastica e nella toponomastica. Essa controlla l'intelligenza, i muscoli e la vita vegetativa. E sfugge ad ogni funzionalismo e ad ogni strutturalismo: così si spiegano le incertezze e gli errori di tanti creatori di sistemi astratti.

### LA RICCHEZZA DEL LESSICO: LE FIGURE DEL DESTINO

Alla medesima conclusione si può giungere anche partendo da altri e diversi indizi. Sorprende in genere l'estrema ricchezza del lessico utilizzato per designare il Destino e la sue manifestazioni. Si tratta in primo luogo di sostantivi, il cui numero è addirittura stupefacente. Naturalmente non li enumererò tutti, limitandomi a presentarne solo alcuni in una sorta di classificazione, che potrebbe forse fornire un quadro d'insieme a questo studio.

Una prima serie si ricollega direttamente alla tematica che abbiamo affrontato parlando delle disir. *Forlög*, «leggi» prescritte «prima» (*for-*); oppure *ørlög*, leggi che esistono fin dalle origini più remote (prefisso *ør-*, *ór-*, conservato nel tedesco *Ur-* di Urgeschichte, Urvolh, Urheimat, ecc.); o ancora, in modo più esplicito, *sköp*, da cui proviene il verbo *skapa*, «creare, plasmare» (tedesco schaffen, inglese shape): sono tutti modi di esprimere il Destino, la sorte. Di carattere più neutro è *hlutr* (francese e inglese «lot»).

Abbiamo dunque a che fare con una eredità (legale) che le Potenze (a quanto pare da sempre) hanno assegnato ad un uomo. A questo proposito risulta rivelatore un commento pronunciato dalla profetessa che nella Völuspá, gioiello dell'*Edda poetica*, descrive la condizione del primo uomo e della prima donna, creati dagli dei partendo da due tronchi d'albero portati dal mare. Gli dei donano a queste creature il soffio (*önd*), il «furore di vivere» (*óðr*, da cui deriverà il nome di Odino), il calore (*lá*), la voce (*laeti*) e bei colori (*góðr litr*): perché — precisa il testo — i tronchi, prima di diventare esseri umani, erano inerti, non ancora visitati, suscitati, eletti dalle Potenze. Erano *ørlöglausir*, privi di destino. La stessa idea si ritrova, con un'accezione questa volta negativa, nella parola *feigð*: il destino d'essere votato a una morte imminente. Chi è dotato di una seconda vista, gli *ófreskir menn*, è in grado di percepire questo destino, direttamente o attraverso un avvenimento simbolico, in genere un sogno. I sogni sono messaggi trasmessi dal Destino: questo spiega il ruolo importante dei sogni nei testi dell'Edda, in particolare quelli eroici, e nelle saghe.

La stessa conclusione può essere suggerita da una nozione estremamente banale, ampiamente presente nelle nostre fonti e la cui evoluzione semantica è assai facile da seguire. Si tratta dello *hugr*. Spesso un personaggio viene colto da un presentimento, da una premonizione e si esprime dicendo: lo *hugr* mi dice che... (*svá segir hugr mér...*). Si sarebbe tentati di vedere in questo *hugr* la versione germanica del *mana* polinesiano, dell'*anima mundi* presente in tutte le culture, che manifesta il destino attraverso gesti riflessi come gli sbadigli, i pruriti inspiegabili o gli starnuti. Come se il nostro mondo fosse avvolto, impregnato da questo spirito al quale avremmo accesso, volontariamente o più spesso per caso, grazie all'intervento, inspiegabile per noi ma coerente, del mana (o dell'orenda, o del manitu). Ho soltanto arrischiato questa ipotesi, e non intendo comunque difenderla più oltre. Preferisco in sostanza vedere nello *hugr* una raffigurazione della volontà del Destino, che si manifesta all'improvviso e in particolari circostanze.

## LA DIVINAZIONE

Questa è senza dubbio la ragione per cui la divinazione, cioè la consultazione degli àuguri, era tenuta in gran conto, almeno a giudicare da quel poco che sappiamo sul culto presso i Germani. Già Tacito era stato colpito da questo fatto: *auspicia sortesque ut qui maxime observant* («gli auspici e le sorti non hanno osservatori più attenti»: *Germania* X,1). Il momento cruciale di ogni sacrificio, *blót*, era l'interrogazione del Destino. Questo atto si chiamava *frétt*, come nella frase *ganga til fréttar*, «andare alla frétt». Le procedure invece potevano variare, anche se quella descritta da Tacito, che consisteva nel gettare dei bastoncini di legno nel sangue sacrificale o nell'acqua, si è conservata a lungo nel tempo. Tali bastoncini si chiamavano *hlautteinar*, un termine in cui *teinn* vale «bastoncino» e *hlaut* è in rapporto etimologico diretto con *hlutr* (verbo *hljóta*: vedersi attribuire qualcosa dal Destino: come in *hón hlaut at sitja hjá Björgólfi*, «il destino ha voluto che ella si sedesse accanto a Björgólfr»). Come si vede, non si esce da un ordine di idee ben circoscritto.

Tutte le nostre fonti, comunque, scritte o figurate che siano, risultano per così dire immerse in un flusso fatidico. I nostri testi sono pieni di profeti e di indovini — ruoli più spesso assunti dalle donne — e presentano talora interessanti confusioni: una saga, presentandoci un profeta di questo genere (*spámaðr*), lo chiama anche *ármaðr*, uomo che vigila sulla prosperità, sulla fecondità (*ár*, propriamente un'annata — tedesco Jahr, inglese year — felice in quanto fertile). Un altro tratto importante è unanimemente segnalato dalle nostre fonti: tutti i personaggi, dal dio supremo all'ultimo contadino islandese, passando per il grande eroe Sigurðr, paiono desiderare con forza di essere informati in anticipo sulla loro sorte; e lo sono infatti, fatalmente e in tutti i modi possibili: parole di sapienti, vaticini di streghe in preda al furore, oppure il canto degli uccelli divenuto a un tratto intelligibile all'orecchio umano. Bisognerà ritornare su questo punto; per ora voglio soltanto porre in risalto il predominio assoluto del Destino.

## IL DESTINO, DONO DELLE POTENZE

L'idea che stiamo esaminando appare personificata in modo ancora più netto in un'altra serie di termini. Destino si dice anche *gaefa* o *gipta*, dal verbo *gefa*, «dare». Con questi termini siamo prossimi a *sköp*, un concetto che abbiamo già incontrato. Le disir, le Potenze, hanno «dato» a un uomo un tipo particolare di destino; se egli sarà stato capace di farlo fruttare, diventerà allora *gaefumaðr*, un uomo in grado di manifestare la sua *gaefa*. C'è un breve e delizioso þáttr, intitolato *Auðunar þáttr vestfirzka*, che ci presenta un uomo che ebbe la ventura — *gaefa* — di catturare un orso bianco e la brillante idea di recarsi ad offrire l'animale al re di Norvegia: questa decisione darà l'avvio alla sua fortuna, nel duplice senso del termine. Se invece l'uomo non saprà valorizzare il dono ricevuto, sarà *ógaefumaðr*, come accade ai protagonisti sfortunati della *Saga di Njáll il bruciato*.

Ma destino si può dire anche *auðna*, un termine in cui compare l'idea del destino «attribuito» all'uomo. La parola entra talora in espressioni assai significative. Così nella *Saga dei Capi della Valle del Lago* leggiamo *þorsteini var annarra forlaga auðit*. Lasciando per ora da parte la costruzione impersonale, la frase si traduce: «fu attribuito (*auðit*, participio passato del verbo *auðna*) a *þorsteinn* un altro destino» (*forlög*, di cui abbiamo già parlato; si noti l'associazione *auðit-forlög*). Possiamo forse sperare di incontrare una formulazione più esplicita?

Evidentemente ci muoviamo in questi casi all'interno dell'area semantica di *heill*, che pure abbiamo già commentato. L'uomo non è solo, non è abbandonato: la sua condizione non ha niente di assurdo, perché le Potenze si sono interessate a lui (e dico interessate anche nel senso attribuito a questo termine nel moderno mondo della finanza).

## L'ANIMA GERMANICA

Ma questo tema così ricco non è ancora concluso. Ritorniamo all'idea di *sköp*, *skapa*, «creare, plasmare». Il nostro vocabolo «anima» (la cui resa più recente, *sál*, è un imprestito dal tardo germanico continentale, influenzato ormai dal cristianesimo) si può dire anche *hamr*, oppure *fylgja*. Bisogna sottolineare che i due termini indicano anche la membrana placentare che avvolge la «forma» (senso proprio di *hamr*) del neonato o che accompagna (senso proprio del verbo *fylgja*, tedesco folgen, inglese follow) la sua espulsione. Queste caratterizzazioni realistiche non devono fare alcuna difficoltà, perché racchiudono alla lettera l'idea di anima, collegandola direttamente al modo in cui si produce e si mette al mondo l'essere umano. I due termini non hanno propriamente il significato di destino, ma vi sono strettamente correlati, cosicché non si può parlare in questo caso di estrapolazione scorretta. Ogni uomo porta in sé il suo *hamr* che, probabilmente per influsso di concezioni sciamaniche (ben attestate nel mondo germanico, ma che non è qui mia intenzione di studiare), ha la proprietà di uscire dal suo supporto corporale e di agire per suo conto sfidando le leggi spazio-temporali, oppure riproducendo perfettamente l'aspetto del suo possessore (come sapeva fare, ancora in pieno XIII secolo, il già nominato vescovo islandese Guðmundr Arason), oppure ancora in figura di animale, come lupo, montone, torello, ecc. L'uomo che è dotato di una simile straordinaria facoltà (e che non va frettolosamente identificato con il lupo mannaro dei nostri racconti popolari, anche se la tematica può essere comune) è detto *hamramr* (potente per il suo *hamr*), oppure *eigi hamramr*: un esempio si può trovare nella *Saga dello scaldo Egill, figlio di Grímr il calvo*, nel personaggio di Kveld-Ulfr, letteralmente Lupo della Sera, che possedeva appunto questa facoltà, specialmente di notte.

Analoghi commenti richiede la nozione di *fylgja*, anche se forse meno realistici: si tratta del doppio (ciò che gli inglesi chiamano fetch) che «accompagna» (precede o segue) l'individuo. Si pensa immediatamente al nostro angelo custode, che

infatti in antico nordico assumerà il nome di *fylgjuengill*. Si noti infine questo particolare interessante: chi ha la sorte di vedere il suo *hamr* o la sua *fylgja* diventa *feigr*, cioè votato a morte prossima. Bisogna ripetere che né *hamr* né *fylgja* hanno propriamente il significato di destino, sorte o caso; tuttavia, nell'ordine di idee nel quale ci muoviamo, sembra evidente che *hamr* e *fylgja* costituiscono l'espressione, inizialmente concreta, dell'intervento delle disir nell'esistenza di un essere umano. Il furioso, il folle, il frenetico viene detto *hamstolinn*, «colui al quale è stato rapito l'*hamr*», proprio come la malasorte, la perdita della buona fortuna si dice *heilleysi* (assenza di *heill*). La solidarietà di questo complesso di concezioni appare priva di incertezze.

## LA *HAMINGJA*

Ma spingiamoci ancora più avanti. Uno dei derivati di *hamr* è *hamingja*, che prima di designare, in islandese moderno, la «felicità», veniva usato per indicare la «buona sorte» di una famiglia o di un clan. Il termine possedeva un perfetto sinonimo: *aettarfylgja* o *kynfylgja*, *fylgja* di una famiglia (*aett*) o di una parentela (*kyn*). Qui bisogna fare riferimento preciso a un testo, la *Saga di Glúmr l'assassino*. La famiglia di Glúmr, il protagonista di questa storia, è originaria della Norvegia. Glúmr appartiene alla seconda generazione dei discendenti islandesi dell'antenato del clan, Vigfúss. Una notte egli sogna di ricevere la visita di una donna gigantesca, così grande da toccare con le spalle i bordi del fiordo in fondo al quale egli ha stabilito la sua dimora. Al suo risveglio Glúmr interpreta il sogno in modo corretto: l'apparizione è la sua *hamingja* e la sua venuta significa la morte di Vigfúss, notizia che infatti arriva con la prima nave che approda all'isola. Ma Glúmr possiede due oggetti che appartenevano al suo antenato e che sono i segni di questa *hamingja*, una lancia e un mantello. Quando poi, in seguito a un giuramento non mantenuto, egli avrà per così dire rinnegato la sua *hamingja* sbarazzandosi di questi due «talismani», subito incontrerà una tragica fine. Glúmr ha mancato al culto dovuto al destino assegnato alla sua famiglia: egli lo ha in questo modo dissacrato. Teniamo presente questo motivo; nel frattempo seguiamo invece le figure assunte dagli interventi fatidici delle Potenze.

Ancora un esempio. Traducendo gli antichi testi germanici si incontrano sempre gravi difficoltà a causa della grande frequenza delle costruzioni impersonali, che non hanno equivalenti nelle lingue moderne. Abbiamo già incontrato questo problema parlando della frase *þorsteini var annarra forlaga audit*. Le lingue scandinave moderne conservano assai bene la forma più frequente di questo impersonale difficilmente traducibile, nel «det» tanto frequente che rinvia al *þat* dell'antico nordico. Non mi riferisco all'espressione impersonale dei fenomeni meteorologici, che è comune a tutte le lingue moderne (piove, *þat rignir*); bensì a sintagmi in cui il soggetto personale, che pure ci si aspetterebbe, non compare affatto. Così possiamo avere *batnaði Agli*, «Egill si sente meglio», ma il testo dice più o meno: «/ciò/

migliorò/la salute/per Egill» (al dativo: Agli); *svall mjök med þeim biskupi ok Asgrími*, «i rapporti fra il vescovo e Asgrímr peggiorarono molto» (letteralmente: «/ciò/ gonfiò/la collera/fra il vescovo e Asgrímr», entrambi al dativo); *setti at honum hlátr*, «fu preso da uno scoppio di risa» (letteralmente: «ciò/mise su di lui uno scoppio di risa»); e così via. Si intuisce che la «potenza» che si nasconde dietro a questo soggetto implicito deve essere il destino, forse nell'accezione *hugr* accennata più sopra.

Ma c'è qualcosa di più: nella *Saga di Njáll il bruciato*, grandiosa tragedia che si conclude con il criminoso incendio della casa del protagonista, in cui restano intrappolati tutti i personaggi principali, uomini, donne e bambini, c'è una frase assai singolare, che richiede attenta riflessione. Skarphéðinn, uno dei figli di Njáll (personaggio d'eccezione, in parte responsabile della catastrofe a causa del suo singolare atteggiamento in uno dei momenti cruciali della vicenda), si ritrova ad essere uno degli ultimi sopravvissuti fra le rovine fumanti della casa. Uomo di statura e di vigore non comuni, compie sforzi sovrumani per uscire da quella fornace, ma il crollo di una trave in fiamme interrompe brutalmente tutti i suoi tentativi. Rinuncia allora a cercare la salvezza e si lascia morire dicendo: *sét er nú hversu vera vil.* La frase significa letteralmente «è visto ora come vuole essere», cioè: «visto ora ciò che (egli) vuole». Ma chi è il soggetto? Non può essere altri che il Destino, perché ogni altra spiegazione porterebbe fuori strada.

## L'*EIGINN MÁTTR OK MEGIN*

Siamo ora in grado di affrontare l'analisi di un'espressione che ricorre frequentemente nei nostri testi e che ha fatto versare fiumi d'inchiostro. Di un individuo che non sacrifica agli dei leggiamo spesso che egli crede nel suo *eiginn máttr ok megin*, nella sua propria potenza e capacità di riuscita. A lungo questa orgogliosa affermazione è stata interpretata come una dichiarazione di scetticismo, addirittura di irreligiosità. Oppure ha fornito occasione per contrapporre alla mollezza «meridionale» la purezza e la fermezza dei «Barbari del Nord», capaci di rinnegare ogni religione nell'arrogante affermazione di se stessi. Non è certo, infatti, che questo paganesimo possedesse templi e autentici sacerdoti, e la filologia ha dimostrato che non esistevano termini per «credere», «fede», e nemmeno per «religione» (che si indicava con *siðr*, che rinvia piuttosto all'idea di pratica, costume).

Ma lo studioso svedese Folke Ström ha brillantemente confutato questa interpretazione. I due sostantivi in questione provengono entrambi dallo stesso verbo *mega*, «potere» nel senso di avere la capacità di (come il tedesco *mögen* e l'inglese *may*). Entrambi significano ciò che un uomo può fare, ciò di cui lo si è reso capace. Il secondo termine aggiunge una precisazione interessante: ciò di cui è specificamente capace. *Megin* infatti produce con altri sostantivi alcuni composti che non lasciano dubbi: esiste un *jarðar megin* (ciò di cui è capace la terra, i poteri che può conferire; non dimentichiamo che Jörð è anche una dea che personifica la Terra), un *veðrmegin* che indica ciò di cui sono capaci il tempo e i venti, ed esiste per-

sino un *ássmegin*, un *megin* del dio/aso, attribuito soprattutto di Þórr, il quale, prima di compiere le sue imprese, si arma di una cintura di forza, *megingjörð*, (dove *gjörð* = cintura). Sembra evidente che in questo modo si è voluto indicare quella dotazione, quella istituzione che le Potenze del Destino hanno conferito, concesso a un dio, a una forza naturale (abbiamo anche un *sólarmegin*, *megin* del sole) oppure a un uomo. In realtà continuiamo a rimanere all'interno della stessa cerchia di idee. L'uomo si sente e si sa depositario di una parte di caso, o di sacro, che gli proviene dalle Potenze supreme. Ne è letteralmente assillato. In questo modo viene del tutto eliminata l'ipotesi di un atteggiamento (inammissibile perché troppo moderno) di rivolta o di disperazione, ma anche di sentimento dell'assurdo o di nichilismo. Se il Sacro si è interessato in questo modo all'uomo, quest'ultimo non può essere del tutto privo di uno scopo e non può essere di troppo. E d'altra parte i gesti esteriori dell'adorazione e della preghiera — due atteggiamenti, a quanto sappiamo, sconosciuti ai Germani — non sono indispensabili, anche se non per questo vanno esclusi. In quanto sede del destino sacro, l'uomo si contenta di sapere che la sua vita sarà una vita di ri-conoscenza. Egli infatti può limitarsi, nella condotta della sua esistenza, ad adorare il sacro che è in lui; ciò peraltro non esclude il rischio di atteggiamenti d'orgoglio o di arroganza, che appunto non manchiamo d'incontrare nei testi.

## IL SENSO DELL'ONORE

In questo modo si fonda il sentimento dell'onore. Onore: ancora una volta un termine che ha conosciuto in queste lingue una grande quantità di accezioni. Vivendo per forza di cose in comunità ristrette, generalmente in seno alla famiglia o al clan, l'uomo germanico doveva misurarsi con il giudizio degli altri. Onore si può dire *virðing* (da *virða*, «stimare, valutare»), il cui esatto sinonimo è *metnaðr* (modo di misurare, come *metorð*, «parole che misurano»). L'onore va «promosso», idea che sta dietro alla parola *frami* («onore-promozione», da *fram*, «avanti»); è necessario far parlare si sé (*fraegð*, da *fregna*, «sentir dire», dunque onore per sentito dire). In breve, è necessario fare ciò che si conviene: *sómi* o *soemð*, che contiene il concetto di convenienza. A questo punto è però superfluo interrogarsi sul valore dei termini. Quando si sa di essere posseduti dalle Potenze, alcuni atti, parole e sentimenti si accordano con questa «elezione», altri la negano. Per la stessa ragione la vendetta è un diritto sacro.

## LA VENDETTA, DIRITTO SACRO

La vendetta è un diritto, non un dovere, come troppo spesso si dice per leggerezza. Non c'è alcun testo che prescriva apertamente la vendetta; ma non ce ne sono neppure che la condannino, anche se poco giustificata. Chi attenta al mio ono-

re, costruito secondo la mia concezione personale, si fa beffe del sacro che è in me, tende a dissacrarmi. Tutto ciò richiede una «compensazione» (*bót*), una riparazione, che si può realizzare in vari modi, non necessariamente in modo violento o cruento, ma il cui esercizio è del tutto giustificato. Non: «devo vendicarmi a tutti i costi, questa è la legge»; ma: «non è possibile che io non mi vendichi».

La reputazione, infatti, è il valore fondamentale, come è detto nelle strofe 76 e 77 delle Hávámal (Edda poetica). La reputazione, come la fama, sono propagazioni del sacro, manifestazioni della sua esistenza, ierofanie vere e proprie. Questo concetto può essere espresso in modo estremamente colorito: *orðstírr*, «rinomanza attraverso le parole», *orðrómr*, «approvazione attraverso le parole». Chi ne beneficia gode del massimo dono conosciuto dagli Indoeuropei, la gloria, *heiðr*, *vegr*, nell'accezione che al termine dava Corneille. Si tratta della realizzazione concreta dell'opinione più alta che ci si possa fare di se stessi, ma anche della dimostrazione pubblica che il dono fatto all'uomo dalle Potenze del Destino non è stato concesso invano, perché lo si è dimostrato chiaramente, lo si è fatto fruttare. Si può parlare allora di adorazione, ma di adorazione vissuta concretamente, espressa con gli atti e con le opere.

## CONOSCERE, ACCETTARE, ASSUMERE IL PROPRIO DESTINO

Allontaniamoci a questo punto dalla linea suggerita dalla dialettica destino-onore-vendetta, che stiamo seguendo nei dettagli. Al lettore, infatti, sarà forse sorta un'obiezione. Se tutto è fissato a priori (*for-lög*, e anche *ør-lög*), se l'uomo, quando arriva allo stadio di coscienza, conosce già cosa sarà tutta la sua vita — spesso tragica, come dimostrano parecchi esempi, tra cui quello di Sigurðr Fáfnisbani che ha, sotto questo aspetto, qualcosa di paradigmatico —, a che serve allora affrontare la prova? Perché correre verso una sconfitta che si sa ineluttabile? Tanto varrebbe lasciar perdere, cedendo alla viltà, oppure farla subito finita col suicidio, oppure infine prorompere in amari sarcasmi: diverse forme di rivolta.

Il problema si fa appassionante e, a nostro parere, esemplare, se si considera che simili reazioni non si incontrano mai nei nostri testi. La grandezza di questo universo mentale, di questa attiva riflessione nei confronti del Destino sacro, è legata a tre verbi che commenteremo fra poco: conoscere, accettare, assumere. Il *víghugr*, lo spirito del combattimento (che non va necessariamente inteso in senso marziale), pervade l'animo dell'uomo germanico. Egli non avrà tregua fino a quando tutti non sapranno come il Destino sacro ha voluto che egli fosse. Quando sarà giunto all'età adulta egli affronterà inevitabilmente una prova, un ostacolo, che gli permetterà di conoscersi per quel che è, cioè per quello che si è voluto che fosse. Questo si chiama *skapraun*, «mettere alla prova un carattere», una tempra, ed è la parola guida delle saghe. Un esempio si incontra nella *Saga di Víga-Glúmr*, che abbiamo già citato. Il testo riferisce la partenza del giovane Glúmr per la Norvegia (un tratto costante dell'infanzia degli eroi delle saghe); rientrato nella sua proprietà in

Islanda, egli si accorge che i nemici, durante la sua assenza, hanno rimosso il recinto sacro della casa (*garðr*). Non si tratta solo di un furto, ma di una esplicita violazione del suo onore. Glúmr parte subito per cercare vendetta e il testo precisa che, fin dal suo primo tentativo, «vieno preso da uno scoppio di risa che lo sconvolge tanto che il suo viso impallidisce e lacrime grosse come chicchi di grandine gli scendono dagli occhi. In seguito gli accadde spesso di essere nello stesso modo sconvolto, tutte le volte che lo spirito dell'omicidio (*víghugr*) entrava in lui». Non si potrebbe descrivere in modo più efficace la reazione di fronte a ciò che definirei il richiamo del Destino.

Glúmr, per la verità, poteva anche rivolgersi al giudizio dei saggi, al consiglio degli indovini, profeti e veggenti d'ogni tipo che abbondavano nella società germanica; oppure poteva affidarsi alla potente tradizione della sua famiglia, che gli avrebbe di certo indicato, attraverso l'esempio dei suoi illustri antenati, la linea di condotta più opportuna. Ma bisogna pure, un giorno o l'altro, che egli affronti questa specie di rito d'iniziazione, questo rito di passaggio. Da quel momento Glúmr viene a conoscere la portata del suo *eiginn máttr ok megin*, vede le sfumature che le disir hanno deciso per la sua vita. Le disir, oppure, se si preferisce, le norne, le divinità espressamente addette ai destini individuali, dato che una fonte dice che ci sono tante norne quanti sono i viventi. Un'iscrizione runica afferma che le norne decidono del bene e del male (e lo sconosciuto autore aggiunge: «a me personalmente hanno procurato un grande dolore»). Il cristianissimo autore della *Saga di Sturla* (nella redazione della *Sturlunga Saga*) mette in rilievo proprio questo aspetto. Sturla non è di nobile famiglia, ma è ricco di intelligenza pratica (*vit*) e di ambizione. Un giorno — ecco lo *skapraun* — il destino gli offre l'occasione di sfidare pubblicamente il capo più nobile del villaggio, un discendente di re. Sturla affronta la prova e la vince. In questo modo diventa *söguligr*, degno di essere un protagonista di saghe. Se si ricordano le nostre osservazioni a proposito di *orðstírr*, *orðrómr*, si noterà che si tratta della medesima sfumatura. Bisogna far parlare di sé; non importa se nel bene o nel male (secondo i criteri moderni).

Attraverso le sue azioni, quindi, l'uomo mostrerà di essere degno di fama. Il mondo germanico non si compiaceva della meditazione o della contemplazione: si definiva attraverso le concrete realizzazioni. Per questo una saga non si esaurisce mai nel suo riassunto, perché è troppo carica di materiale. Bisogna offrire un'immagine precisa del proprio *eiginn máttr ok megin*, affinché si possa leggere fra le righe di questa immagine le sentenze del destino. Questa esigenza può assumere dimensioni veramente epiche. L'autore della *Saga dei Fratelli Giurati* ha forse un tocco di ironia quando ci narra con un certo compiacimento una celebre impresa del suo eroe, Þorgeirr, in uno dei più celebri pezzi di bravura della letteratura delle saghe. Þorgeirr e il suo fratello giurato Þormóðr partono per raccogliere delle piantine di angelica sui pendii di una montagna. La ricerca prosegue regolarmente, ma a un certo punto i due fratelli si trovano lontani. Per distrazione Þorgeirr mette un piede in fallo e si afferra a stento ad un grosso ciuffo di angelica: eccolo sospeso sopra un precipizio, aggrappato soltanto a questo ciuffo d'erba. Chiederà aiuto

all'amico? Certamente no. Egli vuole da un lato verificare ciò che le Potenze del Destino vogliono da lui: forse il cespuglio si sradicherà facendolo precipitare? D'altro canto egli vuole verificare (riprendiamo di proposito la stessa formulazione) ciò che egli stesso, Þorgeirr, *può* fare. Sarà capace di reggere abbastanza? Per questo rimane a lungo sospeso per un braccio, mentre l'autore si sbizzarrisce nei dettagli. Di certo il nostro autore — se non ha inventato la scena da cima a fondo — avrà un buon motivo per insistere in questo modo sul significato profondo dell'azione. Vediamo qui manifestarsi lo *skapraun*, in tutta la sua pienezza; in modo esasperato e forzato, d'accordo, ma la forzatura è necessaria se si vuole chiarire e rendere esemplare questa visione delle cose. Nel frattempo Þormóðr, dopo aver raccolto molta angelica, comincia a preoccuparsi per l'assenza di Þorgeirr e a temere qualche grave pericolo: si mette allora a cercare Þorgeirr chiamandolo a gran voce. «Ne hai abbastanza, di angelica?»; e Þorgeirr, dalla pericolosa posizione in cui si trova, risponde: «Ne avrò abbastanza appena quella che stringo in mano cederà». Risposta bizzarra, che va inserita nel registro eroico proprio del genere e che desta i sospetti di Þormóðr, che infatti si mette alla ricerca dell'amico, lo trova infine e lo trae d'impaccio. Ma, conclude il testo (e qui sono convinto che l'autore rinunci ad ogni forzatura e ironia per comunicarci la vera essenza di questa mentalità), Þorgeirr non gli fu affatto riconoscente e da allora in poi i loro rapporti furono molto meno amichevoli di prima. Il fatto è che Þormóðr è intervenuto nel gioco della passione e del destino, ha falsato le prospettive, ha impedito che il Destino manifestasse chiaramente le sue intenzioni, sia sul piano oggettivo (l'angelica si sradicherà?) sia su quello soggettivo (resisterò io a lungo?).

Ripetiamo: nei moderni termini dell'esistenzialismo avremmo la tendenza a dire che l'uomo si assume le sue responsabilità. Ma non si tratta affatto di questo: le responsabilità di fatto vengono assunte fin dalla nascita, o addirittura, se vogliamo privilegiare l'importanza della famiglia, ancora da molto tempo prima. Ma ancora una volta spetta all'uomo, e a lui solo, di manifestare questo interessamento. Non importa affatto sapere, a questo proposito, se una delle più riuscite saghe islandesi, dovuta forse a un vescovo vissuto nell'ultima metà del XIII secolo, la *Saga di Hrafnkell, goði di Freyr*, è un'opera del tutto inventata, priva di sicure basi storiche e invece dovuta a scopi moralistici. Ciò che conta, come si è detto all'inizio di questo saggio, è il testo profondo, ciò che l'autore, una volta grattato il palinsesto, ci fa leggere a sua insaputa. Hrafnkell ha fatto incautamente un giuramento che, per sua sfortuna (un concetto intraducibile in antico germanico), è obbligato a rispettare commettendo un assassinio — un'altra dimostrazione dello *skapraun*! Da qui si metterà in moto una sorta di congiura che provocherà la caduta dell'eroe. Egli diventerà forse un *auvirði*, un relitto (letteralmente: «uno che non è stimabile»)? Naturalmente no: la storia segue passo passo la sua lenta e metodica risalita, fino al giorno in cui ritroverà il suo rango, in cui potrà far valere il suo *eiginn máttr ok meginn*.

Evidentemente, quando la posta è di tale importanza, non ci sono scrupoli nella scelta dei modi. La formulazione naturalmente è pericolosa, ma in questo caso

si può ben capire, se non ammettere, che il fine talora giustifica i mezzi. Perché non si opera più a livello di semplici comportamenti umani, ma ci si colloca nel cuore del sacro.

## IL CULTO, ATTUAZIONE DEL SACRO

Finora, a ragion veduta, abbiamo trascurato un'altra serie di vocaboli che si applicavano al Destino. Abbiamo parlato soltanto di *heill*, con tutti i suoi derivati, etimologici o semantici, e delle loro varianti. Ma esiste un altro campo semantico che converrà affrontare perché si accorda con l'ambientazione agonistica a cui siamo giunti. È il termine *vé*, germanico comune **uihaz*, gotico *weihs*, che ritroviamo nel tedesco Weih- di Weihnacht, Weihgabe, ecc., e nell'antico islandese *vígja*, «consacrare». Si tratta del sacro che si manifesta nel culto, se ci troviamo in un ambito religioso, e attraverso gli atti, sul piano della quotidianità. *Vé* designava i luoghi elevati, le sedi di culto all'aperto (foreste, sorgenti, montagne), dal momento che non è affatto provata l'esistenza di templi veri e propri. Lo si ritrova, per esempio, nel nome della città olandese Odense (Oðinsvé, *vé* di Odino). L'archeologia ha rinvenuto numerose di queste aree, contrassegnate da pietre disposte secondo un certo orientamento (come a Jelling, sempre in Danimarca), piuttosto che da veri edifici. In questi luoghi si compivano gli atti propriamente rituali, come sacrifici d'animali e, in epoche più antiche, certamente anche di esseri umani (come nel caso dei famosi «uomini delle torbiere» estratti, perfettamente conservati circa duemila anni dopo, dalle argille blu dello Jutland: offerti a qualche divinità della fertilità-fecondità). E inoltre si stringevano i giuramenti vincolanti (ne rimangono tracce in un testo, per quanto notevolmente leggendario, come la *Saga dei Vichinghi di Jómsborg*), si consultavano gli auspici, e così via.

Su questo tema possediamo scarse informazioni, dal momento che i testimoni, sia quelli «stranieri» che quelli germanici (i quali, ricordiamolo, appartengono all'epoca cristiana e, soprattutto nel caso delle saghe islandesi, si sforzano visibilmente di ricostruire storicamente, il che snatura il valore della loro testimonianza), i testimoni, dicevamo, non capivano più quel che descrivevano e riferivano, oppure lo deformavano a piacere per scopi interessati. Non lamentiamoci, tuttavia, di questa mancanza di informazioni sicure. Piuttosto che rimproverare questi testimoni e cercare di ricostruire dalle loro parole una realtà verosimile, dobbiamo accontentarci di ripetere che il culto del sacro veniva reso dall'uomo germanico attraverso la sua propria vita. Arriverò fino a dire che egli era un tempio vivente? In questo modo, per esempio, si giustificherebbe la reazione di un personaggio storico, in una saga detta «di contemporanei», che è stato vittima di alcuni attentati alla sua dignità e, per mancanza di aiutanti, non ha potuto reagire. Gli si dice di cercare dei testimoni del fatto ed egli risponde: «che bisogno c'è di altri testimoni oltre a me stesso?».

Per concludere, diciamo che il sacro si conosce nel *heill* e si attua nel *vé*. Oppu-

re che si iscrive in un doppio movimento, discendente per *heill* e ascendente per *vé*, in cui le Potenze del Destino sono poste ad una estremità della catena e l'uomo all'altra. Il movimento, comunque, è sicuro e non si interrompe mai. Mi domando anche se non si debba cercare proprio qui la causa profonda della distinzione fra le due «famiglie» di divinità di cui abbiamo parlato: gli Asi, più attivi, che presiedono al *vé* e i Vani, più passivi, che presiedono al *heill*. Ma anche senza essere troppo categorici: le confusioni o i contatti fra le due concezioni dimostrano che si tratta di due aspetti o accezioni di una medesima realtà.

## IL RE SACRO

La riflessione può essere ulteriormente sviluppata. Molto si è scritto sul «re sacro» germanico, presente in questa come in molte altre culture indoeuropee, gran sacerdote, sacrificatore e intermediario fra il soprannaturale e il reale. Egli veniva scelto all'interno di alcune famiglie, probabilmente sulla base della loro antichità e della loro fama. Non sembra che il titolo fosse ereditario e non si deve sopravvalutare l'importanza della sua posizione o dei suoi poteri. I Germani, infatti, sono sempre rimasti una specie di conglomerato di piccole unità sociali, talvolta confederate (così si giustifica forse il nome degli Alemanni, che potrebbe significare «tutti gli uomini»); inoltre il «re» poteva anche essere rovesciato, se, per una ragione o per l'altra, non dava soddisfazione al popolo. Egli veniva espressamente designato *til árs ok friðar*, «per un anno fecondo e per la pace». La fecondità si manifestava in una stagione in cui le piante fruttificano, il bestiame si riproduce e gli uomini prosperano. Il termine richiama la nozione di *heill*, sia nell'implicazione passiva di quella che noi chiameremmo una benedizione, sia nella manifestazione di un destino felice. Si pone dunque all'interno del flusso fatidico favorevole che emana dalle Potenze. In compenso *friðr* presuppone un intervento attivo degli uomini, una partecipazione al Destino. L'idea rientra nella tematica del *vé*, *vígja*, la pace, che in questo mondo germanico è sempre intesa, sia sul piano divino che su quello umano, come un equilibrio tra forze antagoniste, non come uno stato di grazia immutabile. A tanta distanza di tempo, quel mondo ci appare come un enorme movimento cristallizzato, continuamente minacciato dall'irruzione di un elemento drammatico.

Per ritornare al re sacro, che nella sua fatidica persona coniugava *heill* e *vé*, è importante notare che egli, se veniva meno alla sua vocazione, se il suo regno era segnato da anni cattivi o da guerre sfortunate, veniva senza alcun problema sacrificato. Si sarebbe tentati di dire: restituito alle Potenze del Destino che, per incapacità, non aveva potuto o saputo servire nel modo richiesto. Questo simbolismo è di grande portata e non deve affatto essere confuso, come capita a certi commentatori, con quello cristiano. Si restituiva al Destino (si rimandava al suo destino) chi non era stato capace di assumere il ruolo di vettore o di passaggio (il latino direbbe propriamente di *pontifex*) che gli era stato assegnato, per elezione dagli uomi-

ni e per definizione dalle Potenze. Questo eloquente collegamento è sufficiente a farci comprendere la natura ieratica del personaggio. Si potrebbe forse dire che nel mondo germanico, utilitaristico e pragmatico, il sacrificio del re sacro — generalmente per impiccagione, escludendo dunque lo spargimento del sangue con tutte le immagini e i simboli connessi — rappresentava una restituzione più che un'offerta. E questo perché il sacro è un'epifania del Destino, non degli dei. Ancora una volta la Storia, per i Germani, si scrive al futuro semplice.

### NON VENIR MENO ALLA PROPRIA NATURA

Il ragionamento può seguire un diverso percorso. Il re poteva anche essere sacrificato per aver tradito la sua natura, quella natura di cui era stato investito. Se le argomentazioni fin qui sviluppate sono accettabili, allora sarà facile comprendere il preciso valore da attribuire alla parola natura, e la sua importanza. Siamo quel che siamo perché il Destino sacro ha voluto così. Di più: dobbiamo essere come il Destino ha deciso. Mancarvi equivale semplicemente a un sacrilegio.

Vorrei proporre ancora due esempi al riguardo. Poiché l'uomo è uomo e la donna è donna, chiunque voglia invertire questi ruoli sessuali si pone immediatamente al di fuori della sua natura. Ecco perché la società germanica era così intransigente in fatto di ortodossia sessuale e riservava le più gravi condanne all'omosessualità, in particolare a quella passiva (*argr* o *ragr* era il peggiore insulto in quelle lingue). Lo stato di *ergi* (omosessualità passiva) era dunque un rifiuto della propria natura, il che comportava una dissacrazione. Non era neppure ammesso che un uomo si mascherasse da donna, o viceversa.

L'altro esempio è relativo all'uomo che veniva proscritto, bandito dalla società, degradato al rango di animale e che dunque chiunque poteva uccidere impunemente. Diventava «uomo dei boschi», *skógarmaðr*, *ørlöglauss*, senza destino, senza avvenire: non era più un uomo. Si comprende così perché i codici delle leggi non prevedevano la pena di morte: a quale scopo? era molto peggio essere distrutti in quel modo. Lo *skógarmaðr* era di solito ridotto a questo stato in seguito a un processo, con il ricorso a testimoni e alla consultazione della legge. Ma in qualche caso, per trasgressioni particolarmente gravi, questa procedura non era applicata. Era il caso degli *óbótamál*, cause talmente scandalose da non ammettere riparazione: il furto, per esempio, in un ambiente in cui le condizioni di esistenza erano generalmente precarie; alcuni casi di adulterio; oppure gli omicidi «abbietti» (*morð*, diverso da *víg*, omicidio, per così dire, ammesso): quelli commessi ai danni di una vittima impossibilitata a difendersi oppure immersa nel sonno. Ogni spiegazione sarebbe superflua: come nel caso del re sacro sacrificato, si trattava di una tipica trasgressione alla legge che il Destino ha inscritto nella vita di ciascun uomo.

## IL DIRITTO SACRO

Queste considerazioni mi consentono ora di affrontare la nozione di legge, di diritto, di cui spesso si è parlato nelle pagine precedenti. Può apparire singolare che tutte le letterature germaniche siano cominciate con testi giuridici: la Legge Salica, l'Editto di Rotari, la Legge dei Bainwari, le Leggi di Liutprando, Hafliðaskrá, Jydske Lov, senza parlare delle Gulaþings Lög o del Grágás islandese. D'altro canto non mancano di sorprenderci gli estremi dettagli di questi codici, la loro chiara volontà di esaminare ogni possibile eventualità e di trovare sempre una risposta: qui non si giudica in base a principi astratti, come nella tradizione romana. I codici delle leggi fanno piuttosto pensare ad una analisi concreta di una situazione concreta, che sarebbe piaciuta a Lenin. Prevale la regola: tale l'offesa, tale la sanzione (tale la riparazione). Tuttavia questa tendenza non significa che alla base della valutazione di ogni aspetto del comportamento umano non vi fosse comunque un pensiero giuridico. Quei testi complicatissimi e spesso lunghissimi che sono le saghe talora non sono altro che le minute di un interminabile processo, intentato, istruito, giudicato, ripreso e di nuovo istruito all'infinito. C'è da restare perplessi di fronte a questa meticolosità furibonda, a questo amore estremo per il cavillo.

Il fatto è che anche il diritto era sacro, da un lato perché era stato istituito dagli dei, come si dirà in seguito, e dall'altro perché, così facendo, gli dei non avevano fatto altro che codificare la volontà del Destino.

Continuo ancora a contrapporre le due facce, le due emanazioni del Destino sacro, quella passiva e quella attiva, l'aspetto *heill* e quello *vé*, la parte che è data e la parte che bisogna incarnare con gli atti, due parti che si esprimono a vicenda: in questo modo voglio porre in evidenza l'aspetto naturalmente avversativo del pensiero germanico. Ma la contrapposizione va ancora oltre, dal momento che la fortuna e la sfortuna provengono dall'alto. Anche se tutti i nostri documenti concordano nell'illustrare il motivo che riappare ne *Il Mistero della Passione* di Jehan Michel: «Compiere bisogna le Scritture», non significa che questo dovere sia sempre piacevole. Dura è la sentenza delle Norne, dice il poeta. E si ricordi che anche gli dei sono soggetti al Destino, anche se lo conoscono meglio dei mortali.

## L'ORDINE, IL VALORE PRIMARIO

C'è un pensiero preciso alla base di tutta la cosmogonia e la teogonia germaniche: che l'ordine è il valore assoluto, il caos l'unico male irrimediabile. Un'altra nozione veramente fondamentale, di cui abbiamo già parlato altrove, è che le Potenze del Destino, che dispensano sia l'ordine che il caos, presenti entrambi nella natura delle cose, si sono preoccupate di mantenere fra essi l'equilibrio. Le Potenze del Destino sono responsabili di questo equilibrio, garantito dagli dei e di cui gli uomini devono essere gli esecutori. Tale concetto viene espresso in uno dei miti più belli, senza dubbio il più antico, il più significativo che conosciamo, quello di Týr

e del lupo Fenrir. Alle origini le forze del disordine generarono un lupo che, fin da cucciolo, dimostrò di avere una forza eccezionale e minacciò di inghiottire l'intero universo. Allora gli Asi si riunirono per decidere il modo di eliminarlo e cercarono d'incatenarlo con l'inganno. Fabbricarono a questo scopo due enormi catene, ma per Fenrir fu uno scherzo mandarle in frantumi. Comprendendo che il problema era di estrema gravità, gli dei incaricarono i nani di preparare un laccio magico, che avesse l'aspetto inoffensivo di un nastro di seta. Sospettando qualche trucco, il lupo dapprima rifiutò di lasciarsi prendere, ma poi, comprendendo che ne andava della sua reputazione — conosciamo ormai il significato di questo tema — accettò di compiacere gli dei, a condizione che, per garanzia (*at veði*), uno degli Asi accettasse di infilare il suo braccio nella sua gola, per assicurare la lealtà dell'operazione. Týr («dio») si prestò allo scambio: per questo il mostro fu incatenato — e lo rimarrà fino al Ragnarök — ma in cambio Týr perse il braccio destro e rimase monco per sempre. Non mi soffermerò sul fatto che questo dio «retto», questo dio del diritto (chiamato Marte *Þincsus*, Marte del *þing*, in un'iscrizione che i Frisoni incisero sul vallo di Adriano in Gran Bretagna: il *þing* era l'assemblea che presiedeva alla codificazione e all'applicazione delle leggi), sul fatto che questo dio in realtà aveva agito con l'inganno, perché sapeva bene che il laccio era di natura magica. Segnalerò soltanto che l'ordine del mondo, il suo buon andamento e la sua sopravvivenza sono stati assicurati da un patto. Molte mitologie indoeuropee, del resto, prevedono un dio-patto, un dio-contratto, come era Mithra. Per questo motivo il diritto è sacro, non soltanto perché è incarnato dal dio la cui mutilazione, come ha dimostrato G. Dumézil, è segno della funzione, ma soprattutto perché in virtù del sacrificio viene assicurato l'equilibrio fra i due volti del Destino.

La conclusione viene da sé: il buon andamento della società riposa su un patto sacro, voluto dalle Potenze del Destino. Il gioco degli accordi, delle compensazioni, dei giuramenti e delle testimonianze poggia su questa idea fondamentale: chi viola il diritto attenta alla virtù stessa di Colui che ne è alla base, ed è perciò un vero sacrilego. Per questo è di fondamentale importanza, a rischio della desacralizzazione, rispettare questa legge primaria fin dalla sua formulazione: non stupirà, quindi, lo straordinario formalismo procedurale che bisogna mettere in atto. La *Saga di Njáll il bruciato* offre a questo proposito un esempio limite. La logica è assai semplice: io porto in me stesso il diritto sacro e le circostanze mi chiamano a manifestare questo patrimonio, cioè a rivelare qualche aspetto di questo patto che le Potenze hanno voluto per il mantenimento della vita. Se non sono capace di «dire il diritto» nei termini stabiliti da una tradizione che non è altro che la trascrizione della legge originale, rivelo pubblicamente di essere nel torto. Non conta tanto, al limite, avere ragione — come avverrebbe secondo la nostra ottica — ma è fondamentale profferire le parole giuste, nell'esatta formulazione e al momento richiesto dalla procedura. Ogni vizio di forma è una mancanza verso il sacro, commessa da chiunque pretenda, letteralmente, di giustificare la propria condotta in determinate circostanze. Il ragionamento è logico e facile da seguire. L'uomo deve vivere nella società e non vi è società senza un patto che ne assicuri il buon funziona-

mento. La comunità degli uomini, su questo punto, non fa altro che prolungare quella degli dei: l'una e l'altra possono sussistere solo rispettando il contratto instaurato dalle Potenze tra forze antagoniste. Proprio questo dicono i testi giuridici e le saghe: *með lögum skal land byggja en með ólögum eyða*, «con la legge si costruirà un paese, con l'illegalità (con le non-leggi, dice il testo) esso perirà». Ogni individuo ha il dovere di tenere in vita questa scintilla di sacro, senza la quale la vita non sarebbe possibile. L'esercizio del diritto, del buon diritto, è riconducibile a un atto di culto.

Ecco perché il *þing* era reputato sacro (abbiamo visto che possedeva la sua propria *þinhelgi*) oppure si raccoglieva in prossimità di un luogo di culto. Per questo il *goði*, figura complessa a cui abbiamo già accennato, non era propriamente un «sacerdote» come noi lo intendiamo, ma anche, e piuttosto, un giurista. Tale fatto diventerà evidente dopo la cristianizzazione, quando i poteri del *goði*, o *goðorð*, saranno sempre più applicati a realtà giuridiche e materiali. Ma senza dubbio ancor prima, anche se talora il *goði* era il sacerdote sacrificatore, egli era anche e soprattutto il guardiano della legge. Nulla permette di affermare che i popoli germanici disponessero di templi veri e propri. Perciò non si può dire se il *goði* fosse in origine l'esecutore dei grandi riti stagionali — ruolo apparentemente demandato al «re» o al capo della famiglia — oppure il responsabile dell'esercizio della legge. A meno che (se il ragionamento sin qui seguito è valido) le due cose non finissero per identificarsi. Non è certamente sbagliato, comunque, vedere in lui, sotto il segno del sacro, il legame fra gli uomini e le Potenze, realizzato attraverso la legge del Destino che li sottomette e li accomuna.

Ma spingiamoci ancora più oltre. Le saghe e altri testi affini documentano spesso alcuni modi di agire che non coincidono necessariamente con le nostre categorie morali. Se un uomo è convinto di essere nel suo diritto e, a causa della «cattiva fede» dei suoi nemici, egli ha fatto inutilmente ricorso a tutti i mezzi giuridici e legali previsti, non è raro vederlo ricorrere alla forza. Ci si serve allora di pratiche vergognose ai nostri occhi, come il cinico sfruttamento della superiorità numerica o il ricorso ad azioni (come imboscate o tradimenti) che noi saremmo propensi a condannare in quanto espressione della legge del più forte. Ma un giudizio del genere sarebbe del tutto sbagliato: secondo il criterio di cui abbiamo già parlato a proposito dell'onore e della vendetta, ogni offesa al diritto che porto in me è un'azione propriamente empia. E viceversa, chi in questo modo si lascia sorprendere dimostra immediatamente di aver torto, di non essere nel buon diritto: nell'occasione ha mancato di intelligenza pratica (gli Islandesi la chiameranno *vit*, parola che appartiene all'area semantica di «spirito», dal verbo *veta*, «sapere»), si è lasciato sorprendere, e quindi non era precisamente sulla linea retta. Perché il diritto direttamente (per giocare con le parole) sbocca nel sacro!

## LA FAMIGLIA, SPAZIO NATURALE PER L'ESERCIZIO DEL SACRO

Finora abbiamo sempre preso i nostri esempi dall'ambito relativo all'individuo. È ormai venuto il momento di sistemare opportunamente tutti questi gesti significativi, tutte le nozioni che abbiamo analizzato separatamente, all'interno di un quadro comunitario, quello del comportamento collettivo.

Questo spazio collettivo, come abbiamo accennato di sfuggita, è la famiglia: certamente l'oggetto più sacro, per osare un superlativo, nell'universo mentale delle antiche genti germaniche. Gli dei, come si è detto, erano organizzati in due famiglie rivali, che avevano finito per fare la pace dopo una battaglia furibonda (versione germanica dell'originario contrasto primordiale tra gli dei, presente in tutte le mitologie indoeuropee), oppure, secondo certe versioni, in seguito ad uno scambio di ostaggi (il che ci riporta al concetto di equilibrio), oppure infine creando dalla loro saliva un essere, Kvasir, che simboleggia l'essenza di ogni potere creativo, la poesia. Mito di straordinaria ricchezza, i cui infiniti particolari richiederebbero troppo tempo: esso comunque, in ultima analisi, è una magnifica meditazione sul valore supremo della Parola. Sembra infatti che alle origini presso i Germani la formula, la formulazione giuridica, con le sue regole di allitterazione, i suoi ritmi specifici, la sua tipica sintassi, non fosse affatto distinta da ciò che per convenzione chiamiamo poesia; lo stesso si può dire delle litanie genealogiche di valore mnemotecnico, quelle formulazioni che più tardi verranno chiamate *tal* (enumerazioni). È singolare che una medesima forma di comunicazione, quella che diciamo poetica (scaldica, in questo caso), presieda contemporaneamente al diritto e alla famiglia. Inutile ripetere, perché ovvio e banale, che sempre e dovunque la poesia nasce all'inizio come strumento di conoscenza e di creazione, come risulta del resto dall'etimologia del termine greco. Ma si osservi che anche il diritto, nel suo intrecciarsi con la famiglia (la famiglia di diritto e il diritto di famiglia), è per sua natura creazione, origine e mantenimento della vita. E quindi, per tornare al nostro punto, espressione del sacro.

Scambio di ostaggi o «invenzione» della poesia: gli dei, dunque, in origine, vivevano insieme, guidati dal loro destino di non essere concepiti individualmente. Per questo ho tanto insistito, nelle prime pagine di questo studio, sull'importanza del collettivo sul piano divino. Ma la stessa cosa vale anche per il piano umano. Già Tacito osservava che la famiglia era presso i Germani la cellula posta alla base di tutto, anche della guerra, che appunto era organizzata per clan familiari. Attorno alla famiglia, a questo elemento primordiale, gravitano tutti i documenti in nostro possesso: le iscrizioni runiche (che sono spesso semplici testimonianze giuridiche, che affermano l'appartenenza a una certa famiglia di colui, o coloro, a cui sono dedicate); i codici delle leggi, che non pretendono mai di avere un valore universale ma sono espressamente dedicati a un clan; i poemi eroici, in cui facilmente si ritrovano i fasti e le sventure di grandi famiglie contrapposte, rappresentate dai personaggi centrali in veste di portavoce; e infine, naturalmente, i grandi testi narrativi detti «saghe familiari». Così si giustificano le noiosissime (per noi) elencazioni ge-

nealogiche che appesantiscono questi testi. Ogni uomo, infatti, esisteva soltanto se era in grado di ripercorrere parecchie generazioni del suo lignaggio. In epoca storica in Islanda, dove meglio si coglie questo fenomeno, la Storia fissata dai *sagnamenn* («autori di saghe») si ridurrà a una dettagliata cronaca delle fortune e delle sventure di una ventina di famiglie.

Perché la famiglia era la sede obbligata, la struttura naturale della celebrazione del sacro. Lo abbiamo appena visto osservando che il capo famiglia era certamente il «sacerdote», l'esecutore dei grandi riti stagionali o legati ai principali avvenimenti dell'esistenza umana: la nascita, il matrimonio, i funerali. Lo abbiamo chiarito più in alto nella presentazione dettagliata della *hamingja*, la figura del destino legata ad una famiglia o ad un clan. Ogni famiglia si sapeva dotata di un *eiginn máttr ok megin* e toccava ai suoi membri di manifestarlo agli occhi di tutti, prodigandosi in affermazioni che ormai non ci sorprenderanno: «non si agisce così quando si è un Ásbirningr» (un uomo della famiglia di Ásbjörn), «non cediamo facilmente, noi discendenti di Sturla» (Sturlungar). Alcuni casi sono particolarmente interessanti. La *Saga dei Capi della Valle del Lago*, per esempio, riporta la storia di alcune generazioni enumerando i capi principali di un clan che si era stabilito a Vatnsdalr (Valle del Lago), dove forse esisteva un tempio (*hof*, termine il cui valore, peraltro, non è stato accertato con sicurezza). Altri testi, come le Strofe di un Viaggio all'Est dello scaldo islandese Sighvatr Þórðarson, del X secolo, suggeriscono che, in certe ricorrenze, la grande sala dell'abitazione, la *skáli*, veniva trasformata in un tempio. La Saga che abbiamo appena nominata chiama talora i componenti della famiglia «gente della Valle del Lago» (Vatnsdoelir), talora «uomini del tempio» (hofsverjar): una confusione di certo illuminante. Appartenere ad una particolare famiglia *significa* celebrare un certo tipo di culto, che diventa quasi una specialità familiare. Da ciò deriva l'importanza dei riti della nascita, che abbiamo qui abbondantemente illustrato, l'estrema attenzione dedicata ai riti del matrimonio, in cui si cercava di conciliare in qualche modo la natura di due sorti, di due destini, legati ciascuno a due clan diversi, e infine la cura minuziosa con cui venivano eseguiti i riti funebri. In questo quadro familiare c'è qualcosa di obbligatorio, di imperioso: c'è appunto qualcosa di sacro.

Alla morte del capo della famiglia, grande attenzione accompagnerà l'insediamento del successore ufficiale, di colui che sarà «introdotto nell'eredità» (cerimonia dell'*arfleiðing*), perché toccherà a lui la responsabilità e l'onore di «fare il sacro» (sacrificare, sacri-ficere): rendere cioè il culto alle Potenze del Destino. O direttamente al Destino. In modo analogo i testi giuridici enumerano con una sorta di compiacimento tutti i membri del clan che è stato oltraggiato, ai quali il colpevole dovrà pagare una compensazione per l'offesa (*baugatal*, computo degli anelli d'argento, dato che questa era la «moneta» in uso). Si resta attoniti davanti al numero di persone — spesso fino ai cugini più lontani — che vengono inclusi in questa lista. Ma la spiegazione è assai semplice: per onorare convenientemente una *hamingja* sono necessari tutti i membri della famiglia. Le libagioni che punteggiano il banchetto sacrificale (*blótveizla*) hanno la funzione principale di riavvicinare, di

riscaldare l'anima di questa comunità ristretta. E viceversa, l'oltraggio arrecato ad uno qualsiasi dei suoi membri rimbalzava su tutti gli altri membri del gruppo. Di qui un aspetto che può sembrare assurdo, ma che in realtà si giustifica perfettamente: se una vendetta di sangue deve esserci, essa può anche rivolgersi non al vero colpevole, ma ad uno qualsiasi dei suoi parenti. Se l'integrità globale del clan è stata violata, allora l'integrità globale del clan offensore può essere minacciata: destino contro destino. Lo scopo è quello di restaurare il sacro, un'esigenza comune e viscerale. Che appunto per questo può portare agli estremi: due vecchi amici sono trascinati in un ingranaggio fatale solo perché il nipote di uno dei due, esplicitamente presentato come un buono a nulla e una canaglia, ha commesso una cattiva azione. Lo zio non può non disapprovarlo, secondo le regole di una morale che diremmo oggettiva, ma è costretto, per ragioni di parentela, a prendere le difese del nipote e a lasciarsi coinvolgere nell'implacabile ingranaggio crimine-processo-vendetta (*fyrir fraendsemi sakir*: il tema di un'intera saga di contemporanei, *Þorgils saga ok Hafliða*).

Le libagioni alle quali ho accennato avevano una precisa motivazione. La loro ragione d'essere e il loro momento culminante erano i brindisi, che si chiamavano *drekka minni* («bere alla memoria»). Prima di dire alla memoria di chi, mi sia concesso di aprire una parentesi, che tuttavia ha la sua importanza.

In realtà l'antico nordico non dice «bere alla memoria di», ma usa la forma transitiva: «bere la memoria». Analogalmente, durante il rito del *blót*, non si sacrificava, per esempio, un cavallo *al* dio, ma si sacrificava letteralmente il dio (forma transitiva, *guð*) attraverso il cavallo (al dativo strumentale): *blóta guð hesti*. Le due frasi suggeriscono il medesimo commento: se la memoria o il dio sono, nelle rispettive costruzioni, l'oggetto diretto dell'azione cultuale, si deve pensare che tale azione avesse lo scopo di rafforzarne la potenza. La memoria e il dio traggono dunque la loro forza dal rito, che funge da strumento di «effusione». Quando si dice: «nutrire il ricordo di», si allude proprio a questo fatto. La comunità degli uomini, e in particolare la comunità familiare, esistono per fare vivere il sacro; la loro esistenza non ha altro senso. Ritornando al sacrificio del dio, ci si dovrà meravigliare se esiste un verbo *magna*, letteralmente dotare di *megin*, che può venir attribuito attraverso il sacrificio?

Ritorniamo alle libagioni. Testi relativamente recenti ci offrono le indicazioni più disparate: esse sarebbero state indirizzate a Odino, a Þórr, a Njörðr, all'onnipotente Aso — che qui ci interessa particolarmente, dal momento che in lui avevamo proposto di vedere la figura cristianizzata del Destino —, ma anche, anzi soprattutto e sempre, agli antenati del clan. Si direbbe che proprio loro siano stati, da sempre, i destinatari privilegiati delle libagioni e che gli elenchi di divinità siano aggiunte recenti, dovute a influssi di vario genere. Tali divinità, del resto, dopo la conversione saranno sostituiti dalla Vergine Maria e dai santi, mentre il rito si manterrà fino ai nostri giorni.

Gli antenati, dunque: i testimoni irrefutabili del modo in cui il clan ha saputo far valere la qualità del destino che gli è stata a suo tempo assegnata.

## LA MORTE, RITORNO AL SACRO

Entriamo a questo punto in un terreno estremamente fecondo, segnato dall'affermazione che un morto non è mai veramente morto. L'assenza di una netta linea di demarcazione fra questo mondo e l'aldilà è una delle caratteristiche salienti dell'antico mondo germanico, che si presenta con singolare costanza e chiarezza. Morire non è lasciare la vita: è solo un mutamento di stato, un mutamento dello stato di vita. In questo modo rimane assicurata la continua circolazione fra i due mondi. In qualunque momento il vivo può evocare il defunto, attraverso la magia (che non ci interessa in questo saggio), attraverso un semplice sforzo di sollecitazione, oppure attraverso i sogni che vengono a visitare il dormiente (motivo quest'ultimo ricorrente nelle saghe). E viceversa il «morto» appare al vivo per ricordargli il suo dovere, soprattutto se trascura di far fruttare il patrimonio, oppure per dargli buoni consigli in una situazione delicata, oppure semplicemente per comunicare discorsi sibillini, ma profetici, premonitori o simbolici. In ogni caso si troverà qualcuno che interpreterà correttamente il messaggio.

La continuità è assicurata fin dai tempi dei grandi antenati fondatori (che sono forse o rappresentano i giganti); seguono poi gli dei e coloro che sono attualmente responsabili della sopravvivenza del clan. Il Destino ha assegnato ad ogni clan una linea di condotta da cui non bisogna deviare: sarebbe un'infrazione gravissima contro la legge del divenire propria di quel clan. Sarebbe un'infrazione contro il sacro: un'infrazione che (i Germani, realisti com'erano, lo sapevano bene) poteva evidentemente avere luogo. In questo caso il defunto insoddisfatto manifesta il suo disaccordo in modo drammatico. Si tratta del *draugr*, o spirito malefico, che C. Lecouteux opportunamente distingue dal fantasma che riempie i nostri testi. È un defunto «morto male», presente in tutto il folclore germanico, soprattutto nei racconti popolari, fino ai giorni nostri. La sua malvagità dipende dal fatto che non è stato sepolto secondo i riti prescritti, oppure dalla sua posizione irregolare al momento del trapasso (vittima di un'ingiustizia alla quale non è seguita la necessaria compensazione), oppure ancora da una morte in stato di *óhelgi*, nozione con la quale abbiamo aperto questo saggio, oppure infine da un suo negativo giudizio nei confronti dei discendenti, che non si sono dimostrati degni della sua eredità. In ogni caso è necessario farlo morire un'altra volta, per così dire, farlo coincidere perfettamente con la sua nuova natura, con il suo nuovo stato: molti erano i metodi per ottenere questo risultato, che qui sarebbe noioso elencare. Ne ricordiamo soltanto uno: il *duradómr*, o «tribunale alle porte» (della morte). Sulla tomba del *draugr* si intentava un processo in piena regola, fino a quando il defunto non veniva legalmente convinto del suo stato. Solo a questo punto, eliminato lo scandalo, le cose sarebbero tornate al loro ordine normale. L'ordine, o piuttosto quell'equilibrio voluto dal Destino che era stato sconvolto dall'atteggiamento irregolare.

Penso che anche la *hamingja*, che abbiamo esaminato in due riprese, (o almeno una delle sue forme degradate, l'*aettar-fylgja*, la *fylgja* della famiglia) appartenga a questo tipo di rappresentazioni. «Chi vede la propria *fylgja* sa che sta per mo-

rire», dice uno dei nostri testi. L'idea era così profondamente impressa nelle coscienze che la ritroviamo sotto la penna dello svedese August Strindberg, meno di un secolo fa. La *hamingja*, figura simbolica del destino di una famiglia, ingloba in un certo senso tutti gli antenati scomparsi: essi le sono stati fedeli e perciò non sono diventati *draugar*. Senza troppi sforzi è possibile vedere in essa la somma di tutti quegli antenati che, ciascuno a suo tempo, hanno mantenuto intatto il destino, l'onore, l'*eiginn máttr ok megin* del clan, l'unico valore sacro.

## LA PACE, IDEALE SACRO

Questo valore sacro da mantenere, che tante volte ho chiamato ordine o equilibrio, è anche la pace (*friðr*). In questo senso si può dire che la pace costituiva l'ideale sacro di ogni comunità germanica: una pace attiva, intesa a diversi livelli ma anzitutto in seno alla famiglia, che per definizione è l'ambiente privilegiato in cui si possono deporre le armi, perché è in ordine, nell'ordine. I suoi membri vanno d'accordo gli uni con gli altri, nel senso che insieme hanno dato il loro consenso al destino proprio del clan, non pensano minimamente di metterlo in dubbio, agiscono in conformità con i suoi ideali, che gli antenati hanno abbondantemente illustrato e a cui gli anziani, in primo luogo il capo della famiglia, hanno reso onore. Lo stesso vale per ciascun individuo preso separatamente: il suo ideale è di essere d'accordo con se stesso, cioè con la sorte che il Destino gli ha assegnato. Deve fare ciò che è stato voluto senza di lui, certamente, fuori di lui, ma che egli ha accettato comprendendo che proprio in questo stava la sua grandezza, il suo valore. Identica è la reazione per la piccola comunità familiare in seno alla quale l'individuo passa il tempo della sua vita terrena, e, più ampiamente, per la «nazione» (þjóð, þeud), che può raggruppare un certo numero di queste comunità. Anch'esse devono essere quello che sono. Al livello più alto, anche la condizione degli dei è la medesima. Lo si comprende da un eloquente particolare che si incontra nella Völuspá dell'*Edda poetica*, quando la profetessa descrive la storia mitica degli dei e degli uomini e giunge al tragico momento in cui si prepara l'ineluttabile Ragnarök. Cosa fanno gli dei in quest'istante cruciale? Il testo lo ripete parecchie volte: salgono «sui seggi del giudizio» e «si consultano», evidentemente per conoscere i decreti del Destino. In questo caso va sottolineata la relazione che lega il giudizio alla divinazione. In effetti gli dei, in precedenza, hanno sbagliato perché si sono lasciati sedurre da un personaggio enigmatico chiamato Gullveig (non è compito del nostro studio interpretare questo nome): sono diventati spergiuri, sono venuti meno alla legge del Destino, si sono dissacrati e perciò ora li attende il cataclisma universale. Scendendo di nuovo al livello degli uomini, consideriamo ora l'esordio di un articolo di legge in un antico codice svedese: «Se un uomo ha offeso la legge e ha spezzato la pace che era in lui...»: manca solo «di conseguenza» dopo la congiunzione «e» che unisce le due proposizioni. L'unico modo per conoscere la guerra (un termine che non esiste nell'antico nordico, che dice *ófriðr*, «non-pace») è di attentare al proprio destino,

di attentare al Destino. E infatti il Ragnarök non è una «fine finale», una fine definitiva. Sarà seguito da una rigenerazione universale, nella quale rivivranno soltanto gli dei «buoni», gli dei giusti, e, tra gli uomini, soltanto una coppia miracolosamente risparmiata ai piedi del grande albero Yggdrasill, che riprenderà a perpetuare il genere umano. I componenti della coppia si chiameranno *Lif* (Vita) e *Lifþrasir* (Ardente di Vivere). E che cosa faranno gli dei una volta rinati? Giocheranno alle «tavole», un gioco d'azzardo. Si può immaginare un esito più eloquente? Da una parte la vita, dall'altro il Destino.

Per questo la morte non è terrore o atrocità, ma consenso: essa rappresenta il ritorno al sacro, la riconciliazione completa con un Destino di cui (in questa vita e col nostro metro) saranno stati accettati i favori e le condanne, le sventure e le fortune. Mai si incontra un compianto per la morte, salvo nei testi di chiara impronta cristiana. Si incontra invece un fatalismo che si direbbe attivo, allegro. Fatto di constatazioni obiettive e prive di sentimentalismo: «tutti un giorno dovranno morire» (*eitt sinn skal hverr deyja*); «nessuno sopravvive un solo giorno alla sentenza delle Norne». Proprio in questo modo va inteso il famoso detto «muoio ridendo», attribuito al capo vichingo Ragnarr Loðbrók nella fossa dei serpenti: parole che invece hanno suscitato commenti aberranti. Egli ha consumato il suo destino, ha servito bene la sua causa, e non poteva fare di più. Egli sa, comunque, che la fama che lascerà di sé è degna del dono che gli è stato fatto.

Ribadiamolo ancora una volta: nessuno sconsolato fatalismo, nessuna rassegnazione piagnucolosa, amara o cinica. Piuttosto una straordinaria gioia di vivere, un accanito voler vivere secondo il grande flusso fatidico. Riflettiamo un momento: l'importanza del culto, dei gesti e degli atti di questo mondo religioso ci suggerisce che la dulia è dovuta alle innumerevoli creature soprannaturali che lo popolano, mentre l'iperdulia va riservata agli dei. Ma la latria è rivolta soltanto al Destino. Perché queste lingue (ricorrendo ancora una volta alla filologia) non posseggono termini corrispondenti a «caso» o «azzardo» (quest'ultimo di origine araba). Tutto infatti è voluto e regolato dalle Potenze e solo ammesso, riconosciuto, venerato dall'uomo. Egli sente o sa che non gli resta altro che compiere quanto esse hanno deciso, che questa è l'unica autentica forma di adorazione, che solo in questo modo egli avrà accesso al sacro.

E infatti, se non fosse per il sacro, varrebbe la pena di vivere?

# Parte Sesta
# GLI SLAVI E I BALTI

# L'UOMO E IL SACRO PRESSO GLI SLAVI

*di*

*Régis Boyer*

Le tenebre avvolgono la religione degli antichi Slavi, così complessa perché tanto diversificata (si devono infatti distinguere gli Slavi delle regioni baltiche da quelli del territorio russo, questi ultimi, a loro volta, divisi in Slavi orientali e Slavi occidentali) e perché soggetta a mescolanza con le vicine etnie (gli Iranici, per esempio, che le hanno probabilmente trasmesso apporti indoeuropei tramite Sciti e Sarmati; i Celti, che si sono evoluti sulle frange del loro territorio; i Germani, ai quali dobbiamo quasi tutto ciò che sappiamo sugli Slavi, il che dà spesso l'impressione che le due religioni non siano ben distinte). Tenebre talmente dense che l'osservatore deve usare la massima prudenza quando vuole esprimersi su quel punto essenziale che è il sentimento del sacro presso gli Slavi. Inoltre la documentazione archeologica che potrebbe esserci d'aiuto e i testi scritti che parlano di loro (il *De Bello Gothico* di Procopio di Cesarea, 550 ca.; la *Chronica Boemorum* di Cosma di Praga, morto nel 1125, l'*Homiliarium* di Opatovitz, del XII secolo come la *Cronaca* detta *Primaria* o di *Nestore*, nella versione originale, o le *Gesta Danorum* del monaco danese Saxo Grammaticus, verso il 1200; il *Chronicon* di Thietmar di Merseburgo, verso il 1015; la *Chronica Slavorum* del curato Helmold, verso il 1170; le *Vitae* di Herbord, verso il 1160) sono o così recenti o così viziati da deformazioni partigiane che si rende continuamente necessario un paziente lavoro di verifica, di esclusione e di ricostruzione per inferenza, nella speranza di riuscire a intravedere una realtà sfuggente come i suoi portatori. Che cos'è uno Slavo? Il nome stesso — dalla radice *slowo*, «la parola», da cui dovrebbe intendersi che denota uomini che si comprendevano fra loro (bel vantaggio per chi ricerca la verità!) — non testimonia altro che un'acquisizione linguistica. Tanto vale rimandare ai Germani sui qua-

li, per ragioni analoghe, si impongono le stesse riserve e il cui studio suscita nel ricercatore, su questo preciso punto, una sorta di disperazione simile: basti considerare per esempio gli Svevi, il cui nome, etimologicamente, significa senza dubbio che erano «essi stessi», in contrapposizione agli allogeni.

### *L'idolo dello Zbrucz*

Propongo di partire dall'esame di una statua di idolo trovata nel 1848 nello Zbrucz, affluente del Dniestr in Ucraina, probabilmente del IX o X secolo, dal momento che tale statua sembra del tutto tipica. Si tratta di un'alta statua a colonna, a quattro facce scolpite dall'alto in basso; la scultura si dispone su tre piani successivi ben distinti. La policefalia, che qui è quadruplice, ma potrebbe essere triplice o anche settuplice, è ben documentata: il dio Triglav (da *tritrzy*, «tre» e *glav*, *glowo*, «testa»), venerato a Stettino dai Pomerani, «aveva tre teste — dice Herbord — perché governava tre regni: il cielo, la terra e gli inferi». Saxo non parla in modo diverso di Svantovit/Sviatovit, che egli stesso ha visto (o che gli è stato descritto da un testimone) nel grande tempio di Arkona, a Rügen, piccola isola del Baltico meridionale, a est di Stralsund: «Nel centro del tempio si ergeva un idolo immenso di statura molto superiore a quella dell'uomo. Aveva quattro colli e quattro teste, due delle quali parevano guardare avanti e le altre due dietro. Accostandosi di fronte o di spalle sembrava che una testa guardasse a destra e l'altra a sinistra». Si può dunque supporre che la tetracefalia si riferisca in modo esplicito ai quattro punti cardinali, alle quattro direzioni del vento e, più in profondità, alla concezione fatidica del mondo, espressione della convinzione recondita che il vento, in tutte le sue accezioni, soffi come e dove vuole senza che si sappia, per dirla con il Vangelo, da dove viene e dove va. Non è affatto temerario immaginare che questa diversificazione voglia anche sublimare l'idea di una divinità troppo decisamente antropomorfa, per mettere l'accento sull'ambiguità e molteplicità dell'emanazione del divino: carattere, inoltre, che coinciderebbe abbastanza bene con quello che ci insegna l'etnopsicologia sulla mentalità dei portatori di questa civiltà. A questo proposito, i riflessi sul folclore, sui racconti e sui canti popolari, costellati da un'infinità di spiriti soprannaturali con innumerevoli nomi, potrebbero aver tradotto nel loro modo ingenuo e incosciente questo innato polimorfismo.

A meno che non si debba vedere in ciò la volontà di sacralizzare l'universo intero: e questa è una delle idee direttrici che informeranno il nostro saggio. Gli Slavi, che, almeno in epoca arcaica, furono quasi esclusivamente agricoltori e pastori, non potevano, *nolenti o volenti*, non ritenere sacra la natura, il che giustificherà il culto, ampiamente accertato (ancora una volta come presso gli antichi Germani), dei boschi, dei fiumi, delle sorgenti, dei campi e anche delle più importanti date dell'anno, particolarmente i solstizi e gli equinozi, e ancora di quei momenti della giornata in cui l'uomo si trova di fronte ai terrori più invincibili, come l'agonia del crepuscolo e la morte apparente della notte profonda.

*Idolo dello Zbrucz (IX-X secolo). Statua a colonna a quadruplice policefalia,*

*Il primato delle condizioni naturali*

Mi si permetterà una digressione che mi sta ossessionando da quando studio queste religioni, Slavi e Germani insieme, e che rimette in onore le buone vecchie teorie di Montesquieu. Lo scenario naturale, le condizioni materiali di vita e di sopravvivenza hanno, e non possono non averlo, un ruolo determinante in questa *Weltanschauung*: il clima rigido, lunghezza e rigidezza delle notti invernali, la violenza dei venti gelidi che nessun ostacolo naturale riesce ad arrestare (ed esisterà un dio dei venti, *expressis verbis*, Stribog, dalla radice onomatopeica *stri-*), lo spettro onnipresente del freddo, la frequente avarizia del suolo, la continua necessità di affrontare un ambiente ostile dove le foreste costituiscono una formidabile muraglia naturale, l'immensità delle distanze, la presenza ovunque dell'acqua e del ghiaccio; tutti questi elementi messi insieme così alla rinfusa danno necessariamente origine a una concezione della vita che ha già abbastanza da fare per assicurarsi semplicemente la conservazione e non ha quindi né bisogno né spazio per perdersi negli arcani del pensiero e della contemplazione. Al contrario l'amato sole non può apparire come un'entità crudele e distruttrice, al modo egizio, o come una divinità voluttuosa, al modo mediterraneo. Fino all'epoca moderna, resterà «il bel sole», lo zar della Russia popolare. Il suo «occhio» divino, o le sue figurazioni più correnti, soprattutto la ruota, nell'epoca dell'antropomorfismo «genereranno» divinità e dalla loro individualizzazione un Khors (iranico *khurset*) che è il Bene assoluto (cfr. il russo *khorocho*, «bene», *khorochii*, «buono»), o uno Svarog che è la luce celeste, o ancora, più sottilmente, Kupalo, che è il sole che si immerge nell'acqua per rinascere (*kupatsya*, «bagnarsi»), e addirittura Jarilo o Jarovit, il sole primaverile che riscalda la semente in fermento. Gli osservatori arabi ritenevano che gli Slavi fossero adoratori del fuoco. E sia. Altri diranno che veneravano l'acqua, oppure le montagne. Certamente. La terra, *matsyra zemlya*, la terra nutrice ha sicuramente avuto un posto primario nelle preoccupazioni degli Slavi. Proprio come Mokos che presiede alla fertilità-fecondità e per la quale non è necessario ricercare un'origine ugro-finnica, cosa che, tutto sommato, non sarebbe in contrasto con la linea di interpretazione che stiamo seguendo. Conviene piuttosto metterla in relazione con *mokrii*, «umido». E dato che ci siamo, conviene parlare subito della divinità panslava Rod, che è il grande aratore, il cui nome nasce da una radice assolutamente primaria. Francis Conte rileva che il suo nome si ritrova in *priroda* («natura»), in *rod* («famiglia»), in *rodit* («generare, crescere»), in *rasti* o *narod* («popolo»), *urojai* («raccolto»), *rodnik* («sorgente»). Avrà come paredra Rajanica, che traduce bene l'immagine indoeuropea della dea madre in coppia col giovane dio primaverile Rod. Questo mito non è mai stato espresso tanto bene come nel poema scandinavo Skírnisför dell'*Edda*, ma ci sarebbe molto da dire sul fatto che la dea-terra, imperiosamente sollecitata ad accordare i suoi favori al dio sole primaverile Freyr, si chiama Gerðr, che rimanda all'idea di «campo, recinto», *garðr*, che a sua volta ricalca fortemente lo slavo *gorod* («recinzione del luogo abitato» o, inizialmente, coltivato), tanto che si ha la tentazione di approfondire questa rispondenza all'interno dell'Indo-

europeo. Senza spingere questa riflessione al di là del ragionevole per arrivare ad un banale determinismo, non sarebbe tuttavia giusto disprezzare questa componente naturale: le quattro facce dell'idolo dello Zbrucz, al quale finalmente ritorniamo, possono ugualmente intendersi come la preoccupazione di ammansire le quattro stagioni e scongiurarne gli eventuali malefici. In altri termini, un pensiero magico latente ha potuto suggerire questo tipo di rappresentazione. Se la magia viene applicata all'insieme delle operazioni rituali del culto, con le quali l'uomo vorrebbe costringere le potenze a soddisfare i suoi bisogni, dapprima elementari, ma comunque vitali, allora l'idolo dello Zbrucz va considerato sia esorcizzatore che propiziatore.

### *Tre registri*

Con questo non abbiamo finito di parlarne, tutt'altro. In secondo luogo la statua è nettamente divisa in tre «registri». Dapprima il «dio» stesso, certamente il dio supremo in questo caso, Rod o Svantovit, poiché i due si identificano. Poi, sul registro di mezzo, un ometto che è sicuramente l'essere umano abitante di questo mondo, con le braccia aperte in un gesto di offerta o di adorazione; infine, alla base — i tre registri sono separati nettamente da barre orizzontali — una testa di «demonio» che abita gli inferi, l'altro mondo.

Con questo si ha una evidente testimonianza di una sicura nozione presente in questa religione: la credenza in un altro mondo, tratto questo incontestabilmente indoeuropeo. Nello stesso tempo si rivela il valore supremo del dio che sta in cima alla colonna, non solo perché la sua figura occupa da sola metà della colonna stessa (la quale perciò corrisponde al mondo degli uomini «sommato» a quello dei morti), ma anche perché i due settori inferiori si inscrivono rigorosamente nella continuità del corpo del dio, dal momento che, in realtà, le rotture costituite dalle due barre orizzontali si inseriscono nel campo istoriato senza spezzarlo. Dato che qui ci troviamo nel nucleo del problema, ci fermeremo ad esaminare ciascuno di questi elementi.

### *Lo spazio del divino*

Si è detto che il dio si chiamava Svantovit o Rod, e quest'ultimo nome è già stato chiarito sopra. A questo punto non sarà sorprendente vedere come la sua figura sia complessa e varia. È interessante notare che, quando tentiamo di ricostruire l'essenziale della sua figura nella molteplicità delle popolazioni slave e attraverso le sue metamorfosi in diacronia, constatiamo che, senza alcun dubbio, questo dio ha assunto la sua funzione marziale ricuperandola da Svarovic, uno dei figli di Svarog, il dio della luce celeste, attraverso il «fabbro che salda col fuoco», una figura divina che questa religione, come tante altre, ha ben conosciuto.

Ma molto più interessante è il suo aspetto di padrone del destino. Quando Helmold parla di lui, dei sacrifici particolari che gli venivano offerti, mette bene in lu-

ce questo punto. Descrivendo i riti cruenti in onore di questo dio (sembra vi fossero anche vittime umane) Helmol dice: «dopo il sacrificio il sacerdote beve del sangue per capire meglio gli oracoli, poiché, a detta di molti Slavi, i demoni sono più facilmente attratti dal sangue». Thietmar di Merseburgo, che ricorda cerimonie simili a Rethra (sulla riva sinistra della Saale), agli inizi del secolo XI, insiste giustamente su questa dimensione fatidica; parla di Svarojic (che va identificato con Svantovit, dal momento che lo presenta come «il primo fra i loro dei») e descrive con compiacimento il modo di procedere dei sacerdoti: «essi si siedono, mentre il popolo sta in piedi; mormorano parole inintelligibili, scavano la terra con timore religioso e così consultano il destino per conoscere le cose incerte. Poi coprono con erbe varie un cavallo considerato il più grande del paese: lo fanno passare con venerazione fra due lance piantate nel terreno e mettendo insieme i risultati di questa divinazione con gli oracoli consultati in precedenza, traggono infine gli auspici». Saxo non esce da questo ordine di idee quando descrive un sacrificio per il solstizio d'estate: «mentre il popolo era riunito davanti alle porte del tempio, il sacerdote toglieva il vaso dalle mani dell'idolo e verificava se la quantità del liquido era diminuita, nel qual caso prediceva carestia per l'anno seguente; in caso contrario prediceva l'abbondanza». Non sembra opportuno dilungarsi su questo punto, che, dopo tutto, fa parte del nostro patrimonio comune, se non per mettere in risalto il carattere supremo di Svantovit, suggerito anche dalla componente *-vit* del suo nome, che vale «signore».

### *Un trifunzionalismo confuso*

In compenso *svent-* rende l'idea di «energia», riportandoci all'unione di forza e potenza, cui abbiamo accennato ad altro proposito. Non sarà superfluo aggiungere un particolare, in quanto introduce un elemento molto interessante: Svantovit possedeva un cavallo che cavalcava durante la notte e che si riteneva predicesse l'avvenire. Lo vediamo raffigurato in una delle quattro facce dell'idolo dello Zbrucz, nella parte inferiore dell'abito del dio, sormontato, sembra, da una spada. Cosa che non si può trascurare, se si pensa all'importanza del cavallo nelle religioni indoeuropee. Inoltre questo cavallo, allevato nel tempio del dio, poteva essere montato soltanto dal sacerdote guardiano del tempio. Il che porta di nuovo al parallelo germanico con Freyfaxi di Hrafnkell, *goði* («sacerdote») di Freyr, nella saga islandese che porta il nome di quest'ultimo. Per ora basti ricordare il legame fra Svantovit, il cavallo e il sacro.

In realtà il dio riassume in sé gli attributi delle tre funzioni di Dumézil: scienza del destino per mezzo di magia, forza e fecondità. È notevole che la distinzione non venga fatta chiaramente, visto che i testimoni non sentono il bisogno di sottolineare ciò che dovremmo chiamare specializzazioni. Notiamo, per la prima volta esplicitamente, il valore sintetico dell'idolo dello Zbrucz, origine anche della sua policefalia.

Pure scendendo nella cultura popolare degli ultimi secoli, dove è giocoforza cer-

care di afferrare dei possibili riflessi di rappresentazioni senza dubbio più esplicite all'origine, vediamo che l'eventuale tripartizione funzionale non è mai chiara, anche se presente, forse, alla base.

Prendiamo gli Slavi orientali che hanno largheggiato nella presentazione degli eroi primitivi: ecco Volga che è insieme sciamano e principe guerriero, oppure Sviatogor i cui attributi, come indica il nome stesso (letteralmente «montagna sacra»), sono tellurici — perché, oltre tutto, è un gigante — ed eroici; oppure Mikula, il gran lavoratore, ma anche l'eroe civilizzatore (*culture hero*), al quale il contadino deve la capacità di saper fare il suo lavoro. In ogni caso, c'è un cumulo di funzioni, e se la griglia di Dumézil può proporre una schematizzazione, ciò avviene senza possibilità di rigore. È decisamente inutile cercare di imporre caratterizzazioni nette a queste divinità dai molti aspetti.

Dedichiamo un momento l'attenzione alla grande triade panslava Perun, Rod e Stribog. Sappiamo che quest'ultimo governava i venti e ne abbiamo suggerito il perché. Possiamo arrischiare l'ipotesi che la sua superiorità gli venga dall'ambiente naturale e che il carattere sacro derivi dalla sua terribile ubiquità. In una vecchia canzone ucraina viene assimilato allo Spirito Santo e questo potrebbe renderlo più astratto delle altre divinità, ma è verosimile che in origine si trattasse solo della personificazione di un fenomeno naturale al quale non si attribuiva alcun valore di trascendenza.

In quanto a Rod, abbiamo detto che vegliava sul lavoro dei campi e quindi, in generale, sulle attività umane legate alla terra. Ricorda Volos, dio delle greggi, custode del bestiame, cioè della ricchezza, secondo uno slittamento ben attestato dal greco *pokos*, latino *pecus*, germanico *fé*. Ancora un passo ed eccolo divenuto dio del commercio. Passiamo dunque in un campo più concreto, quello della terza funzione, in cui Volos, dal momento che abbiamo evidenziato la supremazia di Rod-Svantovit, di certo non stonerebbe. Peraltro il gioco più o meno accertato di queste filiazioni o identificazioni non manca di una certa disinvoltura. Ma Volos è da un lato un dio-patto, un dio-contratto (come il vedico Mitra da cui senz'altro deriva, simile in questo al dio germanico Týr, che fu certamente il dio primordiale, poiché il suo nome, etimologicamente, significa semplicemente «dio»); d'altro lato Volos, ancora in base alla filologia, costituisce verosimilmente un'unica e sola persona divina con l'altro dio germanico Ullr (*uulþuz), tanto più che nell'esegesi indoeuropea sia Týr che Ullr-Volos rimandano al cielo diurno nel quale splende il sole. E allora? Che ne è della terza funzione che Volos pareva rappresentare tanto bene?

Resta Perun che i Vichinghi svedesi (i Vareghi, *vaeringjar* nella prima accezione di questo termine, prima che venisse usato per definire la guardia del corpo del re) identificavano con Þórr, elevato, per la circostanza, a dio della guerra. Eppure, da un lato non è del tutto sicuro che Þórr-Þundaras (*Donner*, *Thunder*), che è il dio del fulmine, sia stato inizialmente, anche in ambito germanico, una divinità esclusivamente marziale. Erano infatti di sua pertinenza anche la fertilità e la fecondità, dato che la pioggia benefica succede al temporale, come ha fatto giustamente notare G. Dumézil. Sarebbero stati i principi guerrieri (il cui interesse era eviden-

temente quello di proteggere gli uomini d'arme a fini politici e militari) ad avere ampliato o modificato con plausibili connotazioni marziali questo dio: lo stesso avrebbero fatto alcuni «re» scandinavi a corto di potere centralizzato. Uno studio più approfondito di questo tema porta a notevoli sorprese: da parte scandinava si scopre che Þórr è dato come figlio dell'androgino Fjörgyn(n), il cui nome significa «che favorisce la vita»! Per gli Slavi non è difficile vedere che Perun è in relazione diretta con il lituano Perkunas, latino *quercus*, la «quercia», albero sacro sotto tutte queste latitudini ma che è assai difficile utilizzare come simbolo guerriero. In ultima analisi, le nostre fonti fanno di Perun un dio benefico, che controllava le stagioni e, ovviamente, dispensava la pioggia.

Non credo, quindi, che in fatto di pantheon slavo, si possa parlare di organizzazione razionale e strutturata del sacro.

Per ritornare all'idolo dello Zbrucz, se è vero che, secondo ogni evidenza, rappresenta una divinità suprema, dobbiamo concludere che riunisce in sé tutti gli elementi del sacro, con indubbia insistenza sui valori della vita, presi, per così dire, a livello vegetativo, pur senza escludere riflessi più intellettuali.

Del resto l'osservatore di oggi non può non essere sorpreso da una semplice considerazione: gli Slavi erano popoli di carattere profondamente pacifico. Ho fatto rilevare che la lotta per la vita era un imperativo ben più categorico che sotto altri climi più favorevoli. Gli avversari qui non sono necessariamente le popolazioni vicine o chissà quale Destino ostile: sono gli elementi naturali che bisogna accattivarsi. Al termine di questo esame del «primo registro» dell'idolo dello Zbrucz, diciamo che il sacro per gli Slavi era innanzitutto la vita, affermazione banale, certo, ma che va sfumata: la vita che deriva e che viene mantenuta dai campi, dalla vegetazione e dal bestiame, i quali — a parte, beninteso, il cavallo — non sono necessariamente e nemmeno direttamente oggetti di culto: si avverte chiaramente che sono intesi piuttosto come intermediari. Poiché non disponiamo di documentazione diretta su cui basare il nostro lavoro, siamo costretti a partire da osservatori e commentatori che solitamente ci danno una *interpraetatio christiana* di ciò che riferiscono; ed è evidente il loro disagio quando si sforzano di organizzare secondo schemi a loro familiari (biblici o latini in genere) la realtà che pretendono di descrivere. Effettivamente questa realtà era più semplice e nello stesso tempo più profonda di quella cui erano abituati attraverso le letture o la loro religione. Preferisco l'affermazione di Helmond (verso il 1150): «fra le diverse divinità alle quali essi (gli Slavi) consacrano i campi e i boschi, ai quali attribuiscono gioie e dolori, essi dicono che c'è un solo dio nel cielo: quello che comanda a tutti gli altri».

Ma, come abbiamo visto, questo dio è policefalo.

### *Lo spazio umano*

Il secondo registro dell'idolo dello Zbrucz non è visibilmente riservato al dio o agli dei. È invece lo spazio dell'uomo, che prega, fa offerte, adora o implora, atteggiamenti che non sono molto compatibili con le culture vicine, come quella germa-

nica. Si noterà subito che lo spazio riservato a quest'aspetto dell'uomo è nettamente più piccolo di quello riservato agli altri due: quello del dio, ovviamente, ma anche quello dell'altro mondo: disparità che dà da pensare e che deve essere sviluppata ampiamente.

## *La circolazione, principio vitale*

Come per i Germani, così nell'universo mentale e religioso degli Slavi, malgrado le barre trasversali che abbiamo già segnalato, non esiste una vera soluzione di continuità fra cielo, terra e aldilà. Questo mondo così attento ai valori della vita sembra non aver saputo né voluto distinguere un registro «superiore» riservato agli dei, da un registro terrestre e da uno «sotterraneo»: la circolazione è un principio letteralmente vitale. Già questo può giustificare il tipo di rapporto dello Slavo col suo dio: rapporto di tipo affettivo, cioè familiare, in ogni caso scevro da sentimenti di terrore, incomprensione o oppressione. Si parla alla divinità con tono un po' puerile, con quella lingua che preferisce i diminutivi e le lusinghe: byline e canti popolari prolungheranno per molto tempo questo atteggiamento. In realtà, come abbiamo già fatto notare, il mondo degli dei è quello dei grandi viventi, non solo perché danno la vita, la proteggono, la difendono, ma anche perché sembra legittimo pensare che essi siano divini solo per aver saputo spingere la vita a un alto grado di perfezione, avendola svincolata dalla temporalità. È proprio qui che sentiamo vivamente la mancanza di testi autentici, cioè provenienti dagli stessi interessati, e che comunque bisognerebbe leggere applicando una griglia di decriptazione che permettesse eventualmente di ritrovarne l'essenza (come nel caso dell'*Edda* scandinava): non sappiamo se gli Slavi avevano una «storia» mitica degli dei con tutti gli elementi del caso: teogonia, battaglia fondamentale, peccato capitale, *ragnarök* (minuscolo!) eventualmente seguito da rigenerazione. L'idolo dello Zbrucz ci appare come una visione statica delle cose, che sembra afferrare un momento vasto, ma immobile, dove tutto è al suo posto e non può cambiare: questo dio monolitico, da una parte col cavallo e la mano destra chiusa, poi aperta e poi mentre regge qualcosa che va senz'altro identificata con un corno dell'abbondanza che, sulla quarta faccia, deve aver vuotato; quest'uomo dalle braccia aperte che non dà l'impressione di rientrare in uno scenario suscettibile di interpretazioni di tipo drammatico; e questo gigante (senza dubbio) dalle braccia alzate che ha l'aria di sostenere tutto. Quest'ultimo punto è molto interessante e dovrà essere ricordato. I morti «reggono» il complesso delle rappresentazioni dell'idolo dello Zbrucz, come se i viventi non sopravvivessero che grazie a loro, ed essi stessi sostenessero il dio. A meno di non procedere in senso inverso e di supporre che il dio stesso si prolunghi fino agli «inferi», inglobando la totalità di questo universo, così che i due registri inferiori non siano che una continuità del suo essere. Non ha importanza: i due soli elementi perturbatori di questo blocco visibilmente istoriato dal suo autore con fini coscienti, il cavallo e il corno (entrambi iscritti nella zona del «divino» che, ricordiamolo, occupa da sola più spazio degli altri due insieme), rimandano con ogni probabilità a mi-

ti che non conosciamo, ma certamente si rifanno ad una ideologia legata alla fecondità.

*Il predominio del culto*

Ritorniamo all'omino della zona mediana. Qualunque sia il significato preciso del suo gesto, è chiaro che sta per dedicarsi ad un atto cultuale. Tutto ci fa pensare che questa religione, di cui ignoriamo se disponesse di un corpo organizzato di miti, di dogmi (non si può parlare di testi perché, a quanto sappiamo, questa cultura non aveva scrittura), di cui ignoriamo se avesse una vera casta di sacerdoti-sacrificatori soggetti ad una iniziazione più o meno esoterica, si riconoscesse soprattutto dal culto e dai riti: altro aspetto che la avvicina alla religione germanica. Se diamo un po' di credito alle testimonianze rapidamente elencate all'inizio (che non possono di certo avere inventato tutto, pur avendo deformato e forzato a piacer loro ciò che hanno visto o sentito dire, pur avendo ceduto alla tentazione di ingigantire i fatti o di applicarvi a forza schemi convenzionali, ricavati dalle loro letture), cercando anche di ritrovare quel fondo immemorabile al di sotto dell'affabulazione di comodo che ha dato vita alla ricca letteratura popolare dei tempi moderni, allora non sarà impossibile trovare tracce di gesta arcaiche cariche di significato, di pratiche ancestrali, insomma, di tutto un rituale. È vero che l'omino della fascia intermedia dell'idolo dello Zbrucz non è molto attivo: aspetta, riceve, la testa stranamente simile a quella del dio e del gigante-cariatide non esprime alcun particolare sentimento. Mi piace la sua aria di attesa, il suo servire, in qualche modo, da vettore in questo moto ascendente e discendente. Si situa proprio in una stadio intermedio, sia che si tratti di ricevere doni venuti dall'alto o di offrire beni mandati dal basso: morti che sostengono i vivi che sostengono il dio, oppure un dio che si estende in un essere vivente che suscita il morto. Sorprendente divenire verticale e rigido, che ritengo una vera ierofania nei suoi tre momenti. Forse sono le forze della natura che presiedono sia al registro superiore che a quello inferiore e forse la posizione mediana dell'«uomo» va intesa come una pasqua (ebraico *pesah*, «passaggio»): tutto allora non è altro che una meditazione sui rapporti dell'uomo e del mondo visibile e invisibile. Rimane comunque il fatto che il gesto capitale dell'uomo è un atto di adorazione.

*Gli antenati e le forze della natura*

Questa deve essere la ragione per cui il culto ha apparentemente occupato in questa religione un ruolo tale, come ho già detto, da costituire il tutto. Quando si dice, come generalmente succede, che la religione degli antichi Slavi era completamente penetrata dal senso del sacro, nell'accezione che abbiamo dato a questo termine, non sembra si voglia significare qualcosa di diverso. Essenzialmente questo culto sembra essersi sviluppato su due assi che, tuttavia, si intersecano: quello degli antenati e quello delle forze naturali. Di fatto non ci sono reali differenze fra

i due, ma mi riservo di parlare ampiamente degli antenati nel terzo punto di questo saggio, perché l'argomento è determinante e perché, probabilmente, da esso tutto deriva.

### *L'importanza della famiglia*

La cellula di base di questa società fu indubbiamente la famiglia o la tribù, o il clan, limitati al numero dei membri della famiglia intesa in senso lato: *rod* (plur. *rody*), minuscolo perché risalente a un momento anteriore alla individualizzazione o alla divinizzazione. La famiglia, luogo dove la vita si perpetua e dove si conosce la pace, il solo mezzo per preservare la vita. Su questo punto è esplicito un testo russo, senza dubbio della fine dell'XI secolo, il *Detto sul modo in cui i pagani onoravano gli idoli*. Tale testo constata che gli Slavi orientali sacrificarono «prima» ai *rody* e ai *rozanicy* (cioè alle divinità degli antenati) e «poi» a Perun, «il loro dio», mentre «prima di ciò» dedicavano un culto ai vampiri e ai *beregyni*, che sono geni della natura. Lo schema diacronico così presentato sembra ammissibile, se non che trovo difficile stabilire una sequenza accettabile tra il culto della famiglia e quello delle forze naturali; mi sembra piuttosto che essi debbano andare insieme.

Pare si trattasse della famiglia patriarcale, dove la poligamia, in questo stadio della storia, era pratica corrente. E tutto porta a credere, come si è già detto in altri termini, che il morto, l'antenato, non fosse veramente morto.

### *Il culto degli antenati*

L'archeologia ha esumato alcune tombe in cui il defunto era provvisto di tutti i beni necessari ad un'altra esistenza. Più precisamente: a quest'altro stato che la vita conosceva, ora che aveva lasciato il nostro mondo. Allora, come dirà Klare parlando di un'altra cultura, l'anima era una specie di cadavere vivente (*lebende Leiche*), più o meno legato alla sua spoglia e che rimaneva in rapporto occulto col mondo dei vivi, di cui poteva favorire la prosperità, anzi ci si aspettava che la favorisse. Poiché questo complesso mentale è ben noto, verrebbe da pensare che gli Slavi credessero nella reincarnazione, e che la continuità del clan fosse assicurata dall'eterno ritorno dei defunti.

È pur vero che i *rody* e i *rozanicy* beneficiavano di un festino al solstizio d'inverno. Più tardi (nel XV secolo) un manoscritto dipingerà Rod (ormai individualizzato e con la maiuscola) «seduto sull'aria» e nell'atto di gettare sulla terra dei piccoli pezzi da cui nascono i bambini: non si potrebbe meglio esprimere il fatto che egli presiede alla perpetuazione della specie. Un altro testo, questa volta del XVI secolo, aggiunge: quando il fanciullo è giunto all'età idonea per sottoporsi ai riti d'ingresso ufficiale nel clan, gli vengono tagliati i capelli e le donne gli preparano una speciale pappa «per i *rozanicy*», con i quali intendono metterlo così in simbiosi.

Niente, quindi, proibisce di fare di Rod la divinità tutelare del clan e di Rozanica la sua paredra. In ogni caso la famiglia, e soprattutto la grande famiglia, *zadru-*

*ga*, che è sempre stata l'ambiente di vita obbligato degli Slavi, così come il culto degli antenati o dei protettori, *domovoi* (in cui si ritrova la radice indoeuropea *dom*, «casa»), resteranno centrali in una mentalità che, in fondo, si è poco evoluta su questo punto, ancora ai giorni nostri. Non ci si meraviglierà che ciò che dobbiamo chiamare istinto comunitario o collettivista abbia presieduto, diciamo pure da sempre, all'esistenza di questa società. È nel quadro della *zadruga* che si evolve la vita dell'individuo. Ricordiamoci che ci troviamo in una cultura essenzialmente agraria, anzi villereccia, dove dunque il sacro e il profano non si distinguono più nettamente che lo spirituale e il materiale.

### *La divinazione*

È per questo che il sacerdote sacrificatore doveva avere un ruolo importante in queste società. Come per la Germania, non sono certo che esistesse una ben distinta categoria sociale, specializzata nelle operazioni del culto. Preferirei credere che il capo della famiglia e del clan esercitasse, *ipso facto*, queste funzioni. In ogni caso gli osservatori, che non sono precisi a questo riguardo, rappresentano comunque gli esecutori dei riti sempre in relazione con la fertilità/fecondità, direttamente o attraverso la divinazione, che era in grande onore fra quelle comunità la cui sopravvivenza era in genere precaria. La citazione di Thietmar di Merseburgo che abbiamo riportato sopra tenderebbe a mettere in relazione la divinazione, il culto del cavallo sacro e la venerazione della Terra Madre. A questo proposito ho parlato della dea Mokoch, che protegge i lavori domestici: si tratta della sola femmina conosciuta di questo pantheon (*zemlya*, la «terra», è pure femminile, ma ha dei comportamenti così impuri — si è detto che è stata mutuata dagli Ugro-Finnici, o che ricordava notevolmente Astarte, cioè Afrodite, e le si attribuiscono culti orgiastici e perfino osceni — che si esita a considerarla veramente slava).

### *Collettività divine*

In realtà, serve probabilmente a poco cercare *una* divinità specializzata in questa funzione. Colpisce invece, in compenso, l'estrema ricchezza dei gruppi di divinità nominate in modo collettivo, che gli Slavi, senza dubbio, veneravano: vi rinunceranno solo nel nostro secolo, sempre che queste divinità non permangano nell'inconscio collettivo. Per comodità di esposizione, e visto che spesso coincidono, verranno divise in due gruppi: da una lato quelle che veramente presiedono ai destini domestici, e dall'altro quelle che si ricollegano più direttamente alla natura. Le une e le altre sono sempre presenti nel folclore. Basta vedere come le grandi tappe della vita (nascita, matrimonio, morte) e i momenti importanti dell'anno (l'inizio della primavera, per esempio, o la fine del raccolto) diano sempre luogo ancora oggi (per esempio in Yugoslavia) a feste in costume d'immediata eloquenza; oppure basta notare come la betulla, l'albero slavo per eccellenza, in primavera riceva offerte varie portate da giovanette che cantano e ballano. Gli umili oggetti del-

la vita quotidiana vengono amorosamente decorati con motivi stilizzati, geometrici, il cui significato, pur senza essere necessariamente capito da chi li utilizza, è trasparente per l'intenditore: vi si ritrovano il sole con la sua ruota e il cavallo impennato. Come altrove, anche qui il cristianesimo si è adoperato a ricoprire questo sostrato o ad accaparrarsene il significato. Elia sul suo carro ha preso per sé gli attributi del dio della tempesta; San Biagio (senza dubbio per ragioni di paronimia: Vlasii, cioè Biagio, non si discosta molto da Volos) è diventato il protettore delle greggi; Santa Parasceve si è sostituita a Mokos per la riuscita della filatura, della tessitura e di altri lavori domestici; per le stesse ragioni filologiche di San Biagio, San Cosma (russo Kuzma) ha preso il posto del fabbro Kuznets, sostituendo anche il dio solare Svarog. E nulla è più convincente di questa litania, citata da Francis Conte, che, all'inizio del nostro secolo, una contadina penitente recitava rivolgendosi alla Terra:

> A te i miei pianti, umida terra, madre mia,
> terra umida che mi nutri e mi disseti,
> me, malvagia peccatrice, insensata!
> Poiché camminando coi miei piedi t'ho calpestata.
> Ancora un tocco, mia nutrice,
> voglio darti con la testa,
> implorare la tua benedizione,
> benedizione e perdono.
> Ti ho lacerato il petto
> col vomere aguzzo, tagliente
> ...
> Madre nutrice, perdona
> nel nome di Cristo, nostro salvatore,
> della Santa Madre di Dio,
> di Biagio nostro intercessore
> e del saggio profeta Elia
> e di Giorgio il cavaliere.

È in questo senso che si può parlare della «doppia fede» degli Slavi, proprio come si sono accusati i Germani del XIII secolo d'avere una «fede mista». A mio parere non è lecito trarre da ciò conclusioni assurde sulla «doppiezza» slava che sarebbe in qualche modo congenita. Ci vediamo invece una sorprendente solidità, una profondità insondabile di atteggiamenti religiosi che si perdono nella notte dei tempi e che nessun apporto esterno è riuscito a sradicare. Se la vita, dapprima vegetativa, è il valore essenziale, quelli che qui afferriamo sono riflessi di un comportamento sacro, che riguardano anzitutto le forze, i geni, gli spiriti con cui l'uomo ha da sempre popolato il suo mondo occulto tenendoli responsabili della sua buona e cattiva sorte. Ne parlerò, ma prima vorrei aggiungere un altro esempio di quest'idea centrale. La *Knytlinga Saga* nordica ci fornisce il nome di un idolo sla-

vo venerato a Rügen (in mezzo a tutta una serie in -vit: Rinvit, Puruvit..., che non ci dice niente), cioè Tjarnaglofi (il cui significato in antico nordico, «guanto dello stagno», dimostra con la sua assurdità che l'ascoltatore ha trascritto male), che in Polacco moderno sarebbe *czarna glowa*, «testa nera». Immediatamente si mette in moto tutta una serie di associazioni, perché conosciamo anche un Czerneboch (*czarny bog*, «dio nero»), una Siva (dall'antico slavo *sivú*, «nera») tutelare dei Polabi, e infine un Pripegala, citato in una lettera dell'arcivescovo Aldegot di Magdeburgo nel 1108 (da un tema *piklu*, «catrame, pece», con *pri* che rinvia al prefisso attributivo *przy*). Ma non perdiamoci nell'idea del nero e non facciamone il segno di una qualche demonologia di tipo cristiano, poiché le nozioni di bene e di male, come del resto presso i Germani, non erano qui intese nell'accezione che ci è familiare. Vediamo piuttosto nel colore nero un ritorno al tema ctonio di cui si conosce il predominio. E sottolineiamo ancora una volta l'estrema diversità dei nomi degli dei che vengono usati in questo saggio che tuttavia non ha interessi mitologici immediati.

È un modo per arrivare alle collettività divine che vogliamo ora affrontare, perché è proprio a loro che in un primo tempo si rivolgeva il culto: suggerisco anzi che esse fossero presenti molto prima dei grandi dei personali.

Abbiamo già parlato dei *domovoi* espressamente legati alla casa. Tali divinità ammettono alcune varianti, come i *dvorniki* che frequentano il cortile della fattoria, i *kikimori*, divinità tutelari delle casalinghe, e così via. Erano spiriti benevoli, ognuno col suo luogo preferito, il forno, lo stenditoio, l'ovile, ecc. Solo il *bannik*, che si nascondeva dentro le stufe, un luogo impuro, poteva essere relativamente cattivo. Si arrivò a raffigurare generalmente questi spiriti sotto forma di vecchietto barbuto e irsuto, col viso più o meno nascosto da una sciarpa di lana. E, tratto assolutamente notevole, aveva il viso del padrone di casa, o di un antenato di costui: non si potrebbe meglio far capire che questi *domovoi* e le loro varianti rappresentavano una forma deteriore di culto dei morti, di cui parleremo in seguito. Non meravigliamoci, quindi, di ritrovare tutto questo popolo minuto in un folclore ricco e prodigiosamente vivo. Perché l'umore di queste figure collettive cambiava con l'opinione che esse si facevano delle attività dell'uomo (si arrabbiavano contro i pigri, le si sentiva rovistare rumorosamente nei posti tenuti in disordine) e conveniva accattivarsele con offerte, anche se modeste.

### *Gli spiriti della natura*

Lo stesso si può dire per gli spiriti della natura, che erano numerosissimi: non li enumereremo tutti. Avevano caratteri molto diversi e, tratto da sottolineare, non necessariamente benevoli nei confronti dell'uomo. Così, se lo spirito dei campi, *polevik*, è un buontempone, più burlone che pericoloso (con la sua paredra, la *poludnitsa*, senza dimenticare Mokos, l'unica donna di questo pantheon), le belle donne che governano le acque, *vila* a sud, *russalki* a oriente (il loro nome collettivo è *bereginya*, dal prefisso *bereg-*, «riva, sponda»), sono invece ostili agli esseri umani

che esse cercano di sedurre. Infine i demoni della foresta, in particolare i *lechii*, benché proteggano gli animali, specialmente gli uccelli, sono circondati dal mistero e spesso suscitano paura. Simbolismo trasparente e sufficiente a mostrare fino a qual punto gli Slavi si aggirassero in un universo letteralmente popolato di fantasmi.

## *Il culto*

Insisterò sul culto poiché, come si è già detto, in esso è concentrata l'essenza dell'atteggiamento religioso dello Slavo. A grandi linee, si tratta di un culto rivolto ai vegetali e agli animali, cosa che, al punto in cui siamo, non può più sorprendere. Soprattutto per le feste stagionali erano gli alberi a godere di una notevole predilezione: la quercia, il nocciolo, il noce nella regione dell'Elba, i tassi e i cipressi presso gli Slavi del sud, la betulla, come già detto, a oriente. È d'altronde interessante notare che la maggioranza degli idoli che sono stati ritrovati era in legno, anche se così non è per l'idolo dello Zbrucz. Una volta ancora è evidente l'analogia con i Germani, probabilmente per le stesse ragioni naturali e climatiche cui abbiamo accennato. È significativo che il vocabolo *áss*, che in antico nordico designa il membro della più alta famiglia divina, possa rinviare ad **ansuR*, un termine che significa «trave di legno scolpito». Benché non ci risulti che gli Slavi abbiano avuto un equivalente di Yggdrasill o di Irminsul (anche se quest'ultimo ci è noto attraverso un testo di Thietmar di Merseburgo, che è anche un attento osservatore dei nostri Slavi), si è tentati di pensare che le stesse ragioni giustificassero il loro culto dell'albero, simbolo di elevazione, certamente, ma soprattutto di vita che trionfa sugli elementi, sui rigori del clima, e allo stesso tempo, bersaglio preferito e testimone della folgore, del fuoco celeste, o semplicemente di quello umano. C'è in questo pantheon una creatura strana, l'uccello Simurgh o Simargl, di cui non è sufficiente dire che proviene dal bestiario iranico attraverso i Sarmati. È l'uccello raggiante (questo è il significato del nome), l'uccello di fuoco, Jar-Ptitsa che figura in compagnia del sole e potrebbe essere il messaggero della primavera, ma che può anche collegarsi al fulmine, dato che le rappresentazioni popolari associano quasi sempre questo uccello di fuoco all'albero, ai piedi del quale dorme la Bella che il Principe verrà a liberare dopo avere catturato e cavalcato Simurgh.

## *Il culto degli animali*

E qui possiamo passare al culto degli animali. Diciamo, senza indulgere a forzature di interpretazione, sempre allettanti, che la costante presenza degli animali nelle credenze popolari porta a chiedersi se questa religione, nei tempi dei tempi, non fosse una qualche forma di totemismo.

L'idolo dello Zbrucz, che resta al centro delle nostre riflessioni, è elaborato in modo tale da presentare atteggiamenti da totem, malgrado le sue figurazioni umane: il cavallo che appare su una delle sue facce, al di sotto di ciò che sembra una spada, ma al di sopra dei piedi del dio, potrebbe giustificare una spiegazione del tipo

*pars pro toto*. Abbiamo visto che nelle operazioni rituali di Arkona il cavallo occupava un posto preminente. Come in altre culture vicine, era figura di guerra e strumento di divinazione. Improvvisamente eccoci obbligati a riconsiderare le quattro facce del nostro idolo: quattro funzioni! La faccia in cui compaiono il cavallo e la spada potrebbe equivalere alla guerra; la seconda, in cui la destra del dio disegna una specie di anello, potrebbe rinviare al terzo occhio dell'indovino, interpretazione non del tutto gratuita perché, a meno che la cosa non sia dovuta a usura o deterioramento, questa faccia del dio sembra monocola (e l'occhio di Dio o il terzo occhio sono motivi comuni nell'arte decorativa popolare); la terza faccia, col suo corno dell'abbondanza, rende senza dubbio l'idea della fecondità; la quarta, infine, in cui il corno è rovesciato, può essere fatidica o simboleggiare la morte. Il cavallo di questa statua, se non ne ha dettato la fattura, è anche il grande psicopompo di tutta la mitologia indoeuropea.

In definitiva, se la spiegazione che ho proposto non è troppo azzardata, non si può non ammirare la potenza sintetica di un tale monumento, anche solo considerando il suo primo registro. È vero che anche altri animali hanno goduto di un culto presso gli Slavi. Il gallo, per esempio, che si ritrova ovunque; o il serpente, creatura ctonia per eccellenza, che non sorprenderà di ritrovare qui. Probabilmente, grazie alla regolarità della muta, è diventato simbolo di resurrezione o, meglio ancora, di rigenerazione. Anche se non direttamente attestato, ma solo rilevato recentemente nei costumi popolari, il serpente deve aver goduto di un culto carico di significati, perché in realtà incarna perfettamente la visione del mondo che stiamo cercando di puntualizzare. In vari luoghi, infatti, sono stati ritrovati cadaveri di serpenti sotto la pietra della soglia o sotto quella del focolare. Ciò dimostra chiaramente che il serpente presiedeva alla sopravvivenza della famiglia, o che, per transfert, incarnava gli antenati che assicuravano la continuità del clan. Poiché partecipa della terra con tutto il suo corpo, esso ha come lei qualcosa di immortale che mantiene la continuità di una vitalità perpetua di generazione in generazione. Sta all'elemento tellurico così come il cavallo sta all'aria, al sole e al fuoco. Quanto al lupo, sempre grigio, che abita le foreste e le steppe — una presenza costante, inafferrabile e temuta —, esso rappresenta il pericolo che attenta ad ogni forma di vita, che bisogna scongiurare o combattere a tutti i costi. Ecco perché anche il suo aspetto è multiplo e perché è importante conciliarsene i favori e, comunque, sventarne le minacce.

## *Il rito*

Questi dunque sono alcuni degli oggetti di un culto multiforme, affermatosi un po' ovunque, anche a livelli diversi, in tutta quest'area. Un culto che non sembra avere conosciuto grandi riti elaborati come è successo in altre culture: si tratta innanzitutto di offerte limitate a semplici beni materiali legati alla vita quotidiana, processioni con contorno di canti e danze, dove i partecipanti indossavano costu-

mi simbolici che ne dovevano fare personificazioni di testimoni delle opere e dei giorni; di sacrifici accompagnati da libagioni e da pasti con ingredienti di grande forza espressiva (come durante la festa per la grande stagione del disgelo, quando si lanciavano in aria grandi frittelle tonde come il sole). I riti più evoluti descritti da Saxo Grammaticus ad Arkona richiedono prudenti riserve sia per le informazioni del monaco danese, che per le sue capacità di immaginazione o di proiezione dovute alle sue letture classiche. Diversa potrebbe essere la conclusione da trarre dallo studio dei riti funebri, apparentemente più sviluppati: ci riserviamo di descriverli nell'ultima parte di questo testo.

### *Il ruolo della Chiesa*

Può essere interessante una rapida incursione su quello che può essere stato il divenire di credenze immemorabili e di antichi riti, se non altro per vedere ciò che era così fondamentale da resistere all'usura del tempo e all'opera di sradicamento della Chiesa. Abbiamo parlato a questo proposito della penuria di documenti autentici, in qualche modo autoctoni. Abbiamo ripetuto spesso che la maggioranza delle nostre fonti provengono da osservatori, missionari, chierici cristiani, il cui scopo non era mai obbiettivo. Abbiamo dato qualche esempio di «recupero» o di «camuffamento»: Perun dietro a Sant'Elia, Volos e San Biagio, Mokos e Santa Parasceve, per citarne soltanto alcuni. Qui, come altrove, la Chiesa ha adattato alle proprie strutture le strutture preesistenti, facendo coincidere le grandi date del rituale pagano con quelle del suo calendario, mantenendo alcune delle grandi gesta imprescrittibili, legate ai tempi eroici dell'esistenza umana, ma deviandole dal loro significato iniziale. Ha travestito cerimonie, ha ripreso per suo uso, con altre prospettive, i miti e i simboli che poteva utilizzare senza danno. Il tema fondamentale della lotta dell'eroe solare contro lo spirito delle tenebre, per esempio, che altrove sarà ripreso da San Michele che atterra il drago nato dal Leviatano biblico, qui invece sarà assunto da San Giorgio. Quello del dio delle tempeste che attraversa rumorosamente il cielo sul suo carro passerà a Sant'Elia, ecc. Quello che non è mai cambiato è l'aspetto rimasto così vicino alla natura, così poco intellettuale, di tutte queste immagini, e anche il perpetuarsi di questo fenomeno di osmosi, tanto spesso suggerito qui, fra mondo soprannaturale e vita quotidiana. La Chiesa non ha sicuramente fatto fatica a imporre un magistero dominato dallo Spirito. Gli Slavi non conoscevano certo il materialismo.

### *La vita: un passaggio*

Ecco qui alcune riflessioni ispirate dal secondo registro, dovremmo dire il piano rialzato, dell'idolo dello Zbrucz. Tale registro è riservato all'essere umano puro e semplice, senza attributi né movimento, colto nel gesto rituale di offerta e stretto fra i due livelli del soprannaturale, l'uno smisurato e attivo, l'altro certamente più importante dello strato umano, ma comunque più piccolo di quello divino. La spro-

porzione parla da sé: non solo perché significa chiaramente che il tempo della vita umana non è che un breve passaggio e che grande è la disparità fra il quaggiù e l'aldilà (sotto i due aspetti, superiore e inferiore, di quest'ultimo), ma anche perché mostra la grande differenza fra la povertà umana e l'imponente maestà delle altre due sfere. Sarebbe difficile esprimere più chiaramente che la vita non è altro che un passaggio in questo mondo; ma non bisogna trarne chissà quali conclusioni scettiche o nichilistiche. Una intensa circolazione, ritmata dalle due barre traversali, anima letteralmente l'insieme della composizione.

Non mi sembra si possa scorgere neppure la traduzione di un trifunzionalismo alla Dumézil, che, volendo, potrebbe ritrovarsi soltanto nel primo registro. Il dio con le braccia piegate e offerenti, la creatura del registro inferiore con le braccia tese e sorreggenti: uno sforzo, un'attività si inscrivono dall'alto in basso della statua-colonna. Solo, l'uomo è in attesa, forse in atto di oblazione. È esattamente sostenuto dalla creatura che sta di sotto e, sopra di lui, posa l'immagine del dio. Una concezione che in sé potrebbe richiedere una più approfondita analisi, qualora avessimo qualche indizio utile a sviluppare questo punto. Se c'è tripartizione, questa si riferisce alle manifestazioni profonde della vita, all'idea che ce ne possiamo fare, piuttosto che alle sue sfere d'esercizio. Vi sono sì tre zone, ma sovrapposte, non orizzontali. Ancora una volta, non concludiamo per lo schiacciamento o l'inconsistenza dell'esistenza umana sulla terra, ma per il suo valore come vettore.

E poi... L'idolo dello Zbrucz, si è detto, è stato ritrovato nel letto asciutto di questo fiume. Senza dubbio può esservi stato gettato ai tempi della conversione. Ma mi piace credere che la localizzazione non sia stata fortuita, e che la statua fosse stata realmente eretta nel fiume o sulla sua sponda. Senza ricorrere alla psicoanalisi o a un simbolismo troppo raffinato, e senza neanche provare il bisogno di evocare la *russalka* che, sensualmente affascinante e insieme pericolosa, abita il fiume, è chiaro che la maggioranza delle creature soprannaturali del folclore slavo, così vario, sono immagini di fuga, di passaggio, di vassallaggio perpetuo. In esse passa, come nelle scene istoriate sulla nostra statua, benché fissate nella pietra, uno slancio che sorge dall'intimo della nostra coscienza per culminare verso il dio. L'uomo quaggiù, visibilmente, non è altro che l'offerta di questo sacrificio permanente: uno stato di vita che non è il più importante, e neppure il più espressivo.

## *I «grandi morti»*

Eccoci dunque giunti all'ultimo registro, allo strato «inferiore» dell'idolo dello Zbrucz. Ho già fatto vedere come l'analisi avrebbe potuto cominciare da qui e rovesciare il senso della progressione che abbiamo seguito. Se procedo come sto facendo, è perché cerco di dedicarmi a un lavoro ortodosso di archeologia mentale. E perché credo che, comunque, siamo giunti al livello più profondo, sotto ogni riguardo, della mentalità che ci stiamo sforzando di ricostruire. Chi è il personaggio che occupa questo basamento e il cui ruolo è fondamentale, dato che con le due braccia sollevate sostiene il tutto? Un gigante, come suggerisce la sproporzione del

suo corpo rispetto alla figura umana del registro intermedio, o un morto, un «grande morto», un antenato? oppure entrambe le cose?

Entrambe le cose, senza dubbio. Anche se conosciamo poco questa mitologia, sappiamo comunque che essa, come tante altre affini, poneva in origine l'esistenza di giganti, che si incarnarono nei grandi elementi costitutivi dello scenario terrestre (come Sviatogor divenuto modello dell'eroe popolare, il cui nome significa «Montagna Sacra») e nei grandi elementi (ricordiamoci di Stribog che sarà il vento) e perfino nei vegetali (ricordiamoci che Perun-Perkunas può benissimo essere stato inizialmente la quercia) e infine, naturalmente, negli animali, tutt'al più ridotti a ciò che meglio esprime la loro imperiosa forza vitale (è esistito un Rujevit, da *ruj*, «calore»). Sia detto per inciso, non sono sicuro che si debba assolutamente concepire una successione temporale che porti da questa sorta di animismo sotto forma gigantesca al culto degli antenati, per sfociare infine in quelle individualizzazioni antropomorfiche che sono gli dei. Comunque il culto della famiglia, *rod*, che abbiamo già messo in rilievo, quello dei morti e più particolarmente di quei grandi morti che sono gli antenati fondatori di lignaggi o di clan, sembra così forte, così fondamentale, che ci permette deduzioni più rapide e sintetiche.

### *Il culto degli antenati*

All'origine ci sarebbero dunque stati i defunti, sempre nel quadro della famiglia in cui avevano vissuto. Benché l'incinerazione fosse nota agli Slavi, l'inumazione doveva essere pratica corrente: questo potrebbe essere il significato della posizione con le gambe ripiegate del personaggio della statua-colonna di cui ci stiamo occupando. In ogni caso ciò su cui siamo meglio informati riguarda proprio il culto degli antenati. La loro morte era occasione di ogni sorta di cerimonie e di riti, in primo luogo un pasto speciale (*trizna*), il cui senso è già abbastanza eloquente per dover essere commentato. Tale pasto comprendeva libagioni destinate a riscaldare il sentimento di comunione dei viventi con lo scomparso e a commemorarne il ricordo, cerimonia che veniva del resto ripetuta a scadenze fisse, specialmente nei grandi momenti dell'anno. Contrariamente a molti commentatori moderni, non accetto la testimonianza, frequentemente citata, del diplomatico arabo Ibn Fadhlan che nel 922, sulle rive del Volga, assistette al seppellimento di un capo «rus» (i Rus o Rhos, benché abbiano indiscutibilmente dato alla Russia il nome e le strutture politiche, non erano sicuramente degli Slavi, ma degli Scandinavi, «Vichinghi» svedesi, *vaeringjar*). Altrove ho dimostrato che ciò che Ibn Fadhlan vide concorda con tutto quanto sappiamo sul seppellimento presso i Germani, e non presso gli Slavi. Con ciò non intendiamo dire che questi ultimi ignorassero pratiche precise per l'inumazione o la cremazione. Se lo si bruciava, cioè se veniva purificato con il fuoco per liberarne lo spirito (secondo una regola di magia), crediamo che l'uso di raccogliere le ceneri in un'urna, piazzata poi su un palo ai crocevia, non servisse tanto a disperdere lo spirito eventualmente ritenuto malefico, quanto piuttosto — e l'idolo dello Zbrucz è buona conferma — a controllare le quattro aree del vento o

le quattro zone fatidiche. In breve, affinché continuasse a vegliare sugli elementi e di conseguenza sulla prosperità del clan. Che poi, secondo altre tradizioni, lo si inumasse con la testa rivolta ad oriente, verso il sole levante, non contraddice questa volontà di associare strettamente il rito alla tematica della fecondità.

Ritorniamo al pranzo funebre. Si è già detto che si ripeteva a intervalli regolari e aggiungiamo che il morto prendeva esattamente la figura di un Lare. Era infatti il beneficiario della *trizna*, gli si lasciava un posto a tavola, si consumava, nel giorno dei funerali, un dolce speciale in cui entravano gli ingredienti più apprezzati dai viventi, anzi i più necessari alla loro sopravvivenza, frumento o riso, miele, uvetta, ecc., oltre a idromele o acquavite. Francis Conte cita l'invocazione che, dopo aver acceso un cero, il nuovo capo della famiglia rivolgeva agli scomparsi:

Santi antenati, noi vi chiamiamo,
santi antenati, venite a noi.
Qui c'è tutto quanto Dio ci ha dato,
vi offro tutto ciò che possiedo.

Non è difficile spogliare questa preghiera della sua veste cristiana per ritrovarvi l'essenza di un rituale che si perde nella notte dei tempi.

### *Il morto non è morto*

Non avendosi notizie più approfondite su queste cerimonie, se non quelle fornite da versioni troppo spurie perché troppo recenti e quindi vittime di contaminazioni di ogni tipo, insistiamo sulla semplicità e il carattere naturale, quasi vegetativo, di questo rituale.

La cosa più importante era non separare brutalmente il mondo dei trapassati da quello dei vivi, e bisognava dunque manifestare una perfetta continuità dall'uno all'altro, proiettando nell'uno i gesti che meglio esprimevano la comunione con l'altro. L'idea evidente è che il morto non era creduto morto. Era semplicemente passato a un'altra dimensione di vita, da cui continuava a vegliare sulla sua discendenza e a presiedere ai suoi destini. Naturalmente col tempo, con l'offuscarsi dei ricordi precisi, con l'irruzione di narrazioni leggendarie, il morto finiva per assumere un'importanza maggiore e diventava una divinità tutelare, spesso e volentieri esigente in fatto di venerazione e di culto da tributargli; poi gigante e infine dio. Contrariamente a quanto ho scritto recentemente, qui non faccio più distinzione fra manismo e animismo. Se la famiglia è la cellula fondamentale della società slava, se, come è logico in un ambiente primitivo, la perpetuazione della vita sotto qualsiasi forma è una sua costante preoccupazione, è normale che gli antenati occupino il primo posto nel suo universo religioso. Essi hanno fondato la stirpe, la sostengono — letteralmente la sostengono come l'omino dello Zbrucz sostiene tutta la costruzione — sostengono lei e tutto ciò che essa potrà suscitare in futuro per nobilitarsi. A questo punto non ha più importanza che si vedano gli dei come proiezione sui vi-

vi dei sogni suscitati dai morti, oppure come esaltazione, a uno stadio più immateriale, del loro ricordo e del loro ruolo. Il flusso vitale partito dai morti e continuato, sul loro esempio, dai vivi, sbocca naturalmente sugli dei. Non al contrario: consideriamo questo punto che mi porta a correggere il movimento di doppia circolazione ascendente e discendente che suggerivo ad altro proposito.

Ripetiamo che il valore supremo è la vita: i morti hanno saputo crearla, il loro esempio è prova di successo. I «terrestri» la propagano; gli dei la magnificano. Ma questa corrente risale dalla base alla sommità. Mi domando anche, nel caso che il punto di vista sia esatto, se in questa ipotesi di interpretazione non si debba vedere il tratto fondamentalmente slavo, cioè il contributo profondo e inalienabile proveniente dal substrato autoctono che un giorno verrà ricoperto dall'apporto indoeuropeo, poiché sembra che per quest'ultimo la circolazione funzioni proprio al contrario, cioè parta dal «cielo» per finire agli «inferi». Ancora una volta, e non mi pare superfluo insistere, è sorprendente constatare che è proprio l'omino della zona inferiore dell'idolo dello Zbrucz il responsabile dell'esistenza del complesso così ben strutturato che egli sostiene. Le braccia di Svantovit non hanno questo ruolo, così come non l'hanno quelle dell'uomo (il quale, in compenso, sostiene il dio con la testa). Il gigante-antenato-defunto, giustamente fondamentale, è indispensabile.

### *Due categorie di defunti*

Si può però riprendere la questione all'inverso. Per gli Slavi esistevano due categorie di morti: quelli che avevano conosciuto un trapasso naturale, i *roditeli* (dove, non a caso, si ritrova il tema *rod-*), e quelli che erano morti di morte violenta, i *mertvyaki*. I discorsi fatti sopra si riferivano ovviamente ai primi. Ma gli altri?

Gli altri rischiavano di essere cattivi, poiché per definizione erano morti al di fuori della pace, legata per natura all'idea della famiglia e, più in generale, alla concezione che ci si faceva della felicità. Con logica ammirevole e nella linea precisa della nostra analisi, i morti di morte violenta dovevano essere spiriti cattivi, perché si era loro rifiutato il rituale previsto per le morti naturali. Essi si tramutavano in stregoni capaci di provocare epidemie o ogni altro tipo di male che attentasse ai beni della vita, oppure in vampiri, *upir*, che fino ai giorni nostri hanno sempre assillato le coscienze, in particolare nella regione dei Balcani (si ricordi che Drako, il prototipo di Dracula, è appunto originario di là).

Questa concezione à notevole: il morto-mal-morto riesce a ritrovare la pace soltanto succhiando il sangue dei vivi, simbolo di vita per eccellenza. Capiamo dunque, per contrasto, che il morto-morto-bene rimane invece iscritto nel filo diritto della vita, poiché non ha bisogno di compensazioni, o meglio di recuperi, di questo genere. Il rituale per esorcizzare questi mostri è altrettanto esplicito: si esumava il corpo del vampiro (che, naturalmente, veniva trovato intatto, con le labbra rosse e il sangue gocciolante dalla bocca) e gli si conficcava nel corpo un enorme chiodo, un piolo per mantenerlo in contatto con la terra. In alcuni vecchi cimiteri in Po-

lonia sono stati ritrovati cadaveri col cranio trafitto da un chiodo: chiara manifestazione di una volontà esplicita di raccordare, riconciliare questa morte malaugurata con la Terra Madre, sorgente di ogni vita e garanzia di vitalità. Che un uomo morisse un giorno per passare a uno stadio superiore di vita era così *naturale* da apparire scandaloso: per questo tale grazia gli veniva negata.

L'antenato-gigante che sostiene la statua-colonna dello Zbrucz ha lo stesso volto dell'ometto terrestre e del dio celeste, solo più grande. La gamba ripiegata disegna un movimento identico a quello del braccio del dio e a quello del braccio dell'ometto terrestre, ma al contrario: possiamo dunque dire che i tre personaggi sono grosso modo omotetici? In ogni caso c'è una chiara sopravalorizzazione del «morto» e del dio rispetto al vivente. Non c'è modo migliore per comunicare che il passaggio sulla terra, per quanto indispensabile, non ha altra funzione che quella di prolungare questa esistenza profonda per mutarla in una esistenza divina!

Ma non abbiamo ancora finito con l'idolo dello Zbrucz: si converrà che è veramente una *summa*, una sorta di ideogramma dell'universo religioso degli antichi Slavi. La sua forma generale suggerisce di vederlo come un simbolo fallico (culto del resto ampiamente documentato in queste regioni), tanto più che originariamente era dipinto di rosso, colore del sangue. Anche la forma complessiva della statua rafforza dunque, se addirittura non suggerisce, l'ipotesi che trasmetta un messaggio del genere. Difatti in questo monumento tutto parla in modo prodigioso e sintetico: dobbiamo dire che l'ignoto autore voleva senza dubbio comunicare una visione globale del suo mondo religioso.

Venerazione delle grandi forze cosmiche; culto delle piante e degli animali, che favoriscono la prosperità e vanno ringraziati, o che la minacciano e vanno scongiurati; rispetto per gli avi fondatori delle stirpi viventi, esse stesse portatrici delle divinità della vita: sì, è proprio la vita, colta a uno stadio bruto (ma senza escludere una proiezione in mondi più ideali), è la vita il sacro per gli Slavi.

La vita congloba tutti i nostri errori e, allo stesso tempo, non cessa di prodigare nuove manifestazioni della sua sovrana presenza e del suo calore. Ecco perché il sacro della vita ha per gli Slavi questa espressione sincretica e poliedrica dell'idolo dello Zbrucz.

## BIBLIOGRAFIA

C.H. Meyer, *Fontes historiae religionis slavicae*, in *Fontes historiae religionum*, Berlin 1931. (Contiene anche la *Knytlinga saga* in lingua nordica, e vari testi in arabo e in tedesco).
V.I. Mnsikka, *Die Religion der Ostslaven. I. Quellen*, Helsinki 1922 (FFC 43).
A. Bruckner, *Die Slaven*, in A. Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, III, Tübingen 1926 (2° ed.).
T. Arne, *La Suède et l'Orient*, Uppsala 1914.
F. Dvornik, *The Slavs*, 1956.

R. Jakobson, *La mythologie slave*, in *Standard Dictionaty of Folklore*, II, New York 1950.
F. Conte, *La mythologie slave*, in *Mythes et croyance du monde entier, I. Le monde indo-européen*, Paris 1985.
L. Niederle, *Manuel de l'Antiquité slave*, I-II, Paris 1923-1926.
P. Pascal, *La religion des anciens Slaves,* in *Histoire des Religions*, V, Paris 1956.
R. Portal, *Les Slaves*, Paris 1965.
T. Palm, *Wendische Kultstätten*, Lund 1937.
N. Reiter, *Mythologie des anciens Slaves*, in *Wörterbuch der Mythologie*, I, Stuttgart 1964.
I. Sokoloff, *Le Folklore russe*, Paris 1945.
A. Stender-Petersen, *Russian paganism*, in «Russian studies. Acta Jutlandica», 28 (1956).
B.O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves*, Paris 1948 (Mana 2, III).
G.V. Vernadsky, *The Origins of Russia*, 1959.
F. Vincke, *The religion of the Slaves*, in C.J. Bleeker e G. Windengren (edd.), *Historia religionum*, I, Leiden 1969.
F. Vincke, *La religion des Slaves*, in H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des Religions*, Paris 1970 (trad. it. *Storia delle religioni*, Laterza, Bari).
E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslaven*, Leipzig 1940.
R. Boyer, *Slaves. Mythes, rites et dieux*, in *Slaves et Germano-Nordiques*, in *Dictionnaire des mythologies*, Y. Bonnefoy, I-II, Flammarion, Paris 1980.

# LA RELIGIONE DEI BALTI
*di*
*Marija Gimbutas*

Se prendiamo le mosse dall'epoca protobaltica (circa 3000-2500 a.C.), la religione precristiana dei Balti (Prussiani, Lituani e Lettoni) copre un periodo di parecchi millenni. Tale periodo comprende anche una ricca fase preistorica, in cui la cultura dei Balti si estendeva, in un certo momento, attraverso un ampio territorio racchiuso tra le attuali Mosca e Berlino (Gimbutas 1963).

Le fonti utilizzabili per lo studio della mitologia e della religione dei Balti sono fonti di tipo storico, archeologico, etnografico e folclorico. Le più antiche notizie si possono leggere nel testo dello storico latino Tacito (I secolo d.C.); altre informazioni provengono dalle diverse fonti documentarie, dapprima in forma occasionale, tra il IX e il XII secolo, e in seguito in misura sempre più abbondante, tra il XIII e il XV secolo. Le fonti del XVI e XVII secolo forniscono ormai ampie descrizioni delle credenze e dei rituali. Abbondante è infine il materiale archeologico e folclorico, in cui non è difficile riconoscere le vestigia di antiche credenze non cristiane.

I primi studiosi ricavarono le loro informazioni sulla religione dei Balti dai documenti storici medievali. Ma i risultati ottenuti in questo modo si rivelarono piuttosto insoddisfacenti, dal momento che arbitrarie e distorte erano in genere le notizie fornite da missionari prevenuti o da annalisti che ignoravano la lingua locale.

Anche se la maggior parte della documentazione storica sulla religione dei Balti è ormai egregiamente pubblicata (la raccolta più importante è W. Mannhardt, *Die Götterlehre der alten Lettern*, Riga 1936), tuttavia questi materiali non paiono sufficienti a ricostruire un quadro completo e soddisfacente. La chiave per com-

prendere il sistema delle antiche credenze dei Balti risiede piuttosto nella ricchezza del folclore (canti mitologici, racconti, leggende, credenze, indovinelli, formule magiche), nei riti pagani sopravvissuti fino al XX secolo, nei reperti archeologici e negli studi di mitologia comparata e di linguistica.

I Balti, infatti, subirono la cristianizzazione in epoca assai tarda. Soltanto nel 1387 la Lituania venne ufficialmente evangelizzata e ancora alla fine del XVI secolo i contadini della Samogizia (Lituania occidentale) erano di fatto pagani. Tale ritardo fu dovuto essenzialmente a ragioni politiche. Nel corso del XIII e XIV secolo, infatti, i Balti dovettero difendere i loro confini e la loro stessa esistenza di fronte al *Drang nach Osten* (la spinta verso Oriente) operato dall'Ordine Teutonico. Per questo la loro diffidenza nei confronti dei missionari rimase a lungo assai viva.

Una lettera inviata nel 1587 dal vescovo Merkelis Giedraitis al Generale dei Gesuiti descrive efficacemente il vigore ancora conservato dall'antica religione alla fine del XVI secolo:

> In quasi tutta la nostra diocesi è assai difficile trovare qualcuno che si confessi e si comunichi, che dica le preghiere (il Pater Noster) o che sappia fare il segno della croce. Nessuno conosce i misteri della nostra fede cristiana. Fanno invece sacrifici a Perkûnas, adorano i serpenti e venerano come sacre le querce. Offrono cibo ai defunti e compiono molti altri gesti strani: lo fanno più per ignoranza che per malvagità. (Ivinskis 1986, p. 405).

La fonte principale per lo studio della religione dei Balti è dunque in realtà il folclore, in cui ritroviamo in gran numero motivi precristiani. La ricerca va condotta attraverso l'analisi linguistica e semiotica, accompagnata da studi di mitologia comparata e di archeologia. Alcuni tentativi in questa direzione sono già stati compiuti. Abbiamo per esempio un importante volume (in lituano) di A. Greimas, *Apie dievus irž mones*, del 1979, ora tradotto anche in francese (Greimas 1985). Harold Biezais ha utilizzato migliaia di canti mitologici lettoni per ricostruire le figure delle antiche divinità femminili, la famiglia divina celeste, e in particolare il dio Dievas, il dio del cielo luminoso (Biezais 1961; 1955; 1972). Nei Dizionari mitologici e nelle Enciclopedie, infine, si possono leggere brevi sintesi sulla mitologia dei Lituani e dei Lettoni (Balys e Biezais 1965; Biezais 1975; 1987).

Georges Dumézil (1898-1986) ha speso tutta la sua vita scientifica per dimostrare gli stretti legami che accomunano tutte le mitologie indoeuropee: esistono figure mitologiche quasi identiche in India, in Grecia, a Roma e in Lituania (Puhvel 1987, pp. 222-38). Tutte queste mitologie, inoltre, mostrano una medesima struttura sociale di tipo patriarcale: le divinità maschili creano e governano il mondo, mentre le divinità femminili hanno soltanto ruoli subalterni di mogli, figlie o amanti.

Questa ricostruzione del pantheon indoeuropeo non può tuttavia fornire un quadro esauriente dell'antica religione dei Balti: in Lituania e in Lettonia, come in tutto il resto dell'Europa, la religione appare infatti stratificata. E al di sotto dello strato indoeuropeo se ne può cogliere uno di tipo preindoeuropeo, matriarcale (gi-

nocentrico), che appunto in Europa affonda le sue radici. Io chiamerò questo originario strato matriarcale, al quale si sovrappose quello indoeuropeo, proveniente dall'Oriente, *antico strato europeo.*

Nell'ideologia di questo strato europeo il mondo fu creato da una divinità femminile, e non da una divinità maschile. La religione di tipo matriarcale, del resto, ha una storia millenaria, che nasce con la più antica religione dell'umanità e percorre parecchi millenni. I due strati, quello indoeuropeo androcratico e quello europeo matriarcale, devono essere accuratamente distinti: altrimenti, se le due differenti ideologie vengono trattate insieme, come se costituissero una unità inscindibile, risulta estremamente difficile la comprensione delle diverse divinità e delle ideologie in cui esse si muovevano.

Tenterò in un primo momento di delineare brevemente le principali divinità dell'età matriarcale; poi passerò alle divinità della successiva epoca indoeuropea. La loro sovrapposizione e i processi di ibridazione e di influenza reciproca che si sono verificati nel corso dei secoli hanno dato origine a quella che chiamiamo religione precristiana dei Balti.

## I. L'ANTICO STRATO EUROPEO (MATRIARCALE)

Gli antichissimi abitatori dell'area baltica orientale praticavano una religione di tipo matriarcale, fondata su divinità femminili. Intorno al 3000-2500 a.C. sulle coste del Mar Baltico giunsero, attraverso l'Europa centrale, alcune popolazioni che parlavano lingue indoeuropee. L'antica religione europea sopravvisse sotto la protezione delle madri di famiglia, mentre la religione indoeuropea divenne la religione della classe dominante.

L'antico pantheon matriarcale era guidato da divinità femminili, che mandavano la vita, la salute, la felicità o l'infelicità, le malattie e la morte. Nel pantheon erano presenti anche alcune divinità maschili, che ricoprivano però soltanto ruoli secondari: si trattava per esempio di divinità stagionali della vegetazione, oppure di protettori delle mandrie, degli animali selvaggi e delle foreste. Le divinità indoeuropee sono in genere associate ai fenomeni celesti (la luce del cielo, il sole, la luna, le stelle, il tuono), oppure ai cavalli, al bestiame, alle armi e alla forza fisica; invece le antiche dee europee manifestano la loro energia produttiva attraverso l'acqua, la luna, la terra, le pietre o le piante. Tali divinità femminili sono organizzate in clan o famiglie numerose, a capo delle quali è posta una regina o una figura materna. Questa situazione riproduce l'antica struttura sociale matriarcale, precedente a quella indoeuropea.

Un altro tratto caratteristico dell'antico pantheon europeo è la duplicità e triplicità divina. La medesima dea, infatti, può manifestarsi sotto l'aspetto di una giovane e di una vecchia, di una madre e di una figlia, di una delle due sorelle: può essere quella che dona la vita, oppure quella che distribuisce la morte. La dea in triplice forma (fanciulla, sposa e vecchia; oppure datrice di vita, distributrice di mor-

te e rigeneratrice) richiama invece le tre fasi lunari: la luna nuova, la luna crescente e la luna piena. In questo modo triplice si vuole esprimere la totalità del potere della dea.

## LE DIVINITÀ

### 1. *Laima*

La durata della vita di ogni essere umano, la sua felicità o infelicità, la sua ricchezza o povertà: tutto dipende dalla decisione di Laima. Si tratta dunque di una dea del destino, che le Cronache e i Dizionari del XVII e XVIII secolo chiamano appunto «dea del fato» o «dea della nascita». Ancora agli inizi del XX secolo, del resto, era forte la sua presenza nelle usanze popolari e nei riti connessi con la nascita. Si credeva per esempio che Laima (o le tre Laime) apparisse alla finestra della stanza in cui si era verificato il parto, per predire il futuro al neonato; inoltre un sacrificio a Laima, ancora alla fine del XIX secolo, faceva parte dei rituali per la nascita.

In Lettonia uno di questi rituali, riservato alle donne, si svolgeva nella sauna ed era perciò detto *pirtižas*, da *pirtis*, «sauna». La donna più anziana, la nonna, presiedeva a tutta la cerimonia, che si apriva con un bagno collettivo prima del parto e si concludeva con una grande festa subito dopo il parto. Il rito centrale era appunto il sacrificio a Laima, a cui si offrivano una gallina o una pecora e inoltre asciugamani, cinture e altre stoffe intessute. Alcune notizie della fine del XVII secolo (Praetorius 1690) precisano che la gallina veniva uccisa con un mestolo di legno. Si tratta evidentemente di una pratica antichissima, che potrebbe tra l'altro spiegare la funzione dei molti mestoli di legno di epoca neolitica che sono stati ritrovati, finemente intagliati e decorati in forma di uccelli acquatici.

Un'altra antichissima credenza, quella della relazione fra la dea Laima e l'orsa, si manifesta nell'opinione che la donna incinta e l'orsa siano la medesima divinità. In Lituania, fino alla metà del XX secolo, la gestante e la puerpera erano chiamate «l'orsa»; e «arriva l'orsa» era la frase pronunciata dalle donne riunite nella sauna all'avvicinarsi di una giovane madre che ha da poco partorito. La sauna stessa era concepita come un'orsa: lo dimostra ad esempio l'indovinello lituano che nasconde la sauna sotto l'espressione «l'orsa giace e sembra morta, ma qualcosa si muove nel suo grembo». In molti canti nuziali, inoltre, la sposa è chiamata *meškele*, «l'orsacchiotta» (diminutivo di *meška*, «orsa») e indossa sulle spalle una pelle di orsa. Probabilmente in area baltica la dea Laima, che presiedeva alla nascita, era nel passato rappresentata in forma di orsa. Così avveniva per Artemide nell'antica Grecia, e, in tempi ancora più remoti, in varie parti dell'Europa, come dimostrano le numerose raffigurazioni di orsi e di orse che tengono in braccio un cucciolo.

Una diversa relazione animale si manifesta invece nell'associazione che unisce questa dea con la vacca.

Nella mitologia lettone Laima si chiama *Mara, Marša* o *Maršavina*. Questi nomi sono forse il risultato di una contaminazione con il nome di Maria (compare perfino una Mara Magdalena), ma più probabilmente hanno un'antichissima origine europea e vanno collegati con un'ampia serie di nomi divini derivati dalla radice *Mar-* (*More, Mora, Mari*, ecc.). Qualunque sia l'origine del nome, comunque, «Laima la vacca», *Govu Laima* in lingua lettone, è di certo una divinità estremamente antica. Nei canti mitologici è chiamata «la madre del latte» o «la mandriana delle vacche»: possiede la fonte della vita, che nelle vacche è appunto la sorgente del latte.

La principale attività di Mara è quella di dare la vita ai vitelli. La dea è presente nelle stalle al momento del parto; non si manifesta però in forma di una divinità antropomorfa, ma sotto l'aspetto di un serpente nero, di una gallina nera o addirittura di uno scarafaggio. Il colore nero sottolinea la sua fertilità, dal momento che nell'antica visione simbolica europea il nero significava appunto fecondità. Certamente non simboleggiava la morte, come accade invece nel simbolismo indoeuropeo.

Ma le pecore, le capre e i vitelli potevano anche nascere direttamente dagli alberi di Laima. La dea, infatti, viene identificata con il tiglio, un albero che già in tempi assai remoti era considerato sacro e veniva perciò protetto da un piccolo fossato.

Laima poteva anche essere un menhir, una pietra verticale infitta nel terreno. Da alcune Cronache degli inizi del XVII secolo apprendiamo che a queste pietre venivano offerte stoffe di lino e tessuti, specialmente asciugamani e cinture. Si credeva che le pietre verticali fossero «divinità del focolare domestico». Fino alla metà del XIX secolo i menhir (alti circa un metro e mezzo, ritti in prossimità di fiumi e di sorgenti e protetti da fossati) erano detti «le dee pietre». Si pensava che sotto i menhir fosse nascosta l'acqua vivificante di Laima, oppure rampollasse la sua fonte.

Dobbiamo infine ricordare l'incarnazione più importante di Laima: il cuculo, associato con l'aspetto primaverile della dea. Il cuculo predice la lunghezza della vita, la felicità e il matrimonio; in primavera rallegra il cuore degli uomini. I contadini si risvegliano più volentieri quando odono i richiami del cuculo e chi li sente per primo è considerato fortunato, perché, secondo una superstizione ancora attuale, vivrà tanti anni quanti sono stati i richiami ripetuti dal cuculo.

Laima tesse e fila la vita umana, così come il cuculo, sul suo trono aureo, fila, tesse e cuce con fili d'oro e d'argento.

Annunciando il ritorno della primavera, il cuculo simboleggia la fine del regno dell'inverno. In seguito, al termine della primavera, il cuculo scompare, per riapparire poi sotto la forma di un uccello da preda, il falco. Questa credenza che il cuculo si trasformi nel falco è diffusa in gran parte dell'Europa.

Un aspetto particolare di Laima è quello di distributrice dei beni materiali, che la dea attribuisce a ciascuno secondo la sua parte. In Lituania questa funzione è indicata dal secondo nome della dea, *Dalia,* che deriva da *dalis* «dividere». Quando viene invocata come Laima-Dalia, la dea si manifesta in forma di anatra, di cigno oppure di ariete. La porzione di beni che Laima assegna a ciascuno può anche essere soltanto una pietra. Numerose fiabe raccontano di cigni che si trasformano in

belle fanciulle: se un uomo povero ha la fortuna di sposare una fanciulla-cigno, la sua esistenza sarà ricca e felice. Chi riuscirà a catturare l'ariete magico di Laima vedrà aumentare le sue ricchezze come per magia. Ma qualche volta la dea non assegna a qualcuno la sua parte: in questo caso non c'è speranza, perché non c'è altro modo di ottenerla. Lo sventurato, per esempio, che si appropria di qualcosa (anche soltanto di una pietra) per farne la sua propria «porzione», vedrà che giorno dopo giorno l'oggetto diventa sempre più piccolo.

Il nome Laima risulta etimologicamente connesso con la funzione della crescita e con quella della riduzione. La radice *lei-/li-* richiama infatti il concetto di «ampliare», «accrescere», «riversare» (in prussiano *laims* significa «abbondante», «ricco»). Ma contemporaneamente la stessa radice mostra anche alcune affinità con una famiglia di vocaboli che indicano diminuzione e riduzione: il lituano *laibas*, per esempio, significa «sottile», e il prussiano *likuts* «piccolo». Infine il nome della dea risulta evidentemente connesso con *laime*, «felicità», «fato»; soltanto probabile è invece la connessione con *leisti*, «creare», «permettere».

## 2. *Il serpente*

Fino agli inizi del XX secolo, in Lituania, Bielorussia, Bosnia, Bulgaria ed anche altrove, innocui serpentelli verdi vivevano indisturbati nelle case. Occupavano, anzi, un posto d'onore, l'angolo sacro della casa, e venivano nutriti con offerte di latte. Il serpente era il protettore della famiglia o, più esattamente, ne simboleggiava la forza vitale. Anche nei confronti delle mucche i serpenti rappresentavano l'energia vitale, in particolare la fecondità. Per questo i serpenti non dovevano mai essere uccisi: si credeva che chiunque uccidesse un serpente distruggesse con questo gesto la buona sorte dell'intera famiglia e fosse personalmente condannato alla paralisi per il resto della sua vita. Neppure il serpente velenoso che aveva morso qualcuno poteva essere ucciso: in questo caso la persona morsicata non sarebbe mai guarita. Particolarmente grave era l'uccisione del serpente domestico, quello che viveva insieme ai bambini: se riceveva qualche offesa uno dei bambini sarebbe morto.

Si credeva anche che i serpenti avessero poteri terapeutici. Ancora oggi le donne portano intorno al collo serpi essiccate o frammenti di vertebre di serpente per proteggersi dalle malattie. Il migliore rimedio contro la cecità è ritenuto il serpente bollito.

Secondo una credenza popolare, imbattersi in un serpente significava matrimonio o nascita prossimi. Si diceva che il *žaltys* (in lituano: una specie di serpentello verde non velenoso, da *žalias*, «verde») portasse felicità e prosperità (e la fecondità era considerata un elemento essenziale della prosperità). Lo *žaltys* — si credeva — assicura la crescita della famiglia. E ancora oggi, in Lituania, le estremità delle travi del tetto sono talora intagliate in forma di rettile, a garanzia del benessere della famiglia.

Il serpente era qualcosa di primordiale e misterioso, che proviene dalle acque

profonde, da dove ha origine la vita. Il rinnovamento stagionale, la muta della pelle e il letargo invernale ne facevano il simbolo della continuità dell'esistenza.

In pieno XX secolo, nell'Europa centrale e settentrionale, durante l'inverno un grande ceppo (il ciocco Yule) veniva trascinato attraverso il villaggio e poi bruciato. Il rito rappresentava l'assopimento e la morte della vegetazione, ma anche il sacrificio del serpente (in forma di ciocco) all'inizio del letargo invernale. In lituano, infatti, uno dei nomi del serpente è *kalade*, «ceppo», ben diverso dal nome generico del serpente, *gyvate*, che significa «forza vitale». In greco il termine *geras* indica contemporaneamente sia la «vecchiaia» che la «muta del serpente». Il ciocco Yule è associato anche linguisticamente con la cerimonia rituale in cui viene bruciata la «Vecchia Strega». Negli Highlands scozzesi, infatti, il ciocco Yule viene chiamato *Cailleach*, la «Vecchia». L'uccisione dell'immagine simbolica del serpente garantiva la sua rinascita in primavera. Si riteneva inoltre che la cenere del ciocco Yule avesse la proprietà di curare il bestiame, di aiutare le mucche a partorire e di favorire la fertilità della terra.

L'influsso vitale del serpente si manifestava dunque nella produzione della vita, nella fertilità e nella crescita. Ma tale influsso produceva anche la rigenerazione dell'energia vitale che andava declinando. I poteri del serpente, infatti, associati a quelli di certe piante magiche, erano considerati potenti rimedi curativi, capaci addirittura di restituire la vita. Un serpente che si attorciglia in senso verticale simboleggiava la forza vitale che cresce, perché appariva simile ad una colonna di vita che si eleva dalle caverne o dalle tombe. Si trattava di un simbolo perfettamente corrispondente all'albero della vita e al midollo spinale. Il serpente che invece si avvolge su se stesso racchiudendosi nelle sue spire emette una forza rigenerativa simile a quella solare.

In autunno i serpenti cadono in letargo e scompaiono fino alla fine di gennaio o ai primi di febbraio. In Lituania, ancora all'inizio di questo secolo, intorno al 25 gennaio veniva celebrato un giorno festivo dedicato ai serpenti (*kirmiu diena, kirmeline*). I serpenti in questa occasione si risvegliano, escono dalle foreste e ritornano nelle case. Poiché in quello speciale giorno festivo tutta la natura si risveglia dal letargo invernale, i contadini scuotono i meli affinché producano più frutti e battono sulle arnie per risvegliare le api.

In epoca preistorica l'attributo più comune del serpente è la corona, un attributo che sopravvive nel folclore europeo, che rappresenta sovente i serpenti forniti di corona: in questo caso si tratta di un simbolo di saggezza e di ricchezza. Chi riuscirà a sconfiggere il grande serpente bianco e a conquistare la corona che esso custodisce, potrà conoscere tutto, riuscirà a trovare i tesori nascosti e saprà comprendere il linguaggio degli animali.

Il serpente incoronato è il serpente più importante: è il re (o meglio: la regina), il capo di tutti gli altri serpenti. Le favole narrano spesso di riunioni di centinaia di rettili, comandati da un serpente incoronato; anche alcune Cronache della Lituania prussiana del XVI secolo accennano a grandi folle di serpenti, guidate da un serpente gigantesco e incoronato.

### *3. Le divinità del focolare: Gabija e Uguns Mâte, la Madre del fuoco*

La divinità del focolare proteggeva la casa e la famiglia, concedeva fecondità e felicità ai suoi componenti, stimolava la crescita e la prosperità delle mandrie e dei raccolti. Tutta la vita familiare si muoveva di fatto intorno al focolare sacro. La giovane sposa, per esempio, appena entrata nella nuova casa, compiva tre giri intorno al focolare; nello stesso modo il neonato veniva fatto girare per tre volte intorno al fuoco.

Il focolare domestico non doveva spegnersi mai e veniva in ogni caso trattato con particolare riguardo: era proibito sputarvi sopra o gettarvi qualcosa di immondo. Se si mancava di rispetto al fuoco, la divinità del focolare poteva adirarsi e poteva quindi punire la famiglia distruggendo la casa. Questo atteggiamento di grande rispetto nei confronti del fuoco domestico si è conservato inalterato fino agli inizi del XX secolo.

I Balti rappresentavano la divinità del focolare come una dea antropomorfa, talora alata, oppure come una «Madre del fuoco», oppure ancora come una cicogna o un gallo. I Lituani la chiamavano *Gabija*, che deriva dal verbo *gaubti*, «coprire», «proteggere». I Lettoni hanno invece una *Uguns Mâte*, «Madre del fuoco». Nel XVI secolo Lasicius, parlando della dea del focolare della Lituania occidentale, aggiungeva il termine «Madre»: *Motina Gabija*. Si tratta in realtà della madre di famiglia che accudisce al fuoco domestico. Infatti Gabija è l'esatto parallelo della Vesta romana e della greca Hestia. La funzione della cicogna, che protegge la casa dall'incendio e dai temporali e difende il focolare, la famiglia e l'intera comunità del villaggio, è strettamente collegata con il ruolo divino di Gabija: la cicogna è la sua metonimia.

La dea del focolare veniva regolarmente nutrita, giorno dopo giorno, e si doveva con cura evitare che avesse fame: altrimenti si sarebbe adirata e sarebbe diventata pericolosa. Perciò si gettava nel fuoco una piccola porzione di ogni vivanda che veniva preparata. L'offerta più comune era quella di pane e di sale. In Lituania, fino ai primi decenni del XX secolo, la madre di famiglia, quando faceva il pane, preparava innanzi tutto una pagnottella per Gabija; la contrassegnava con l'impronta di un dito e la cuoceva sulla brace davanti al forno, separatamente del pane. Una volta cotta, questa pagnottella non poteva essere tagliata con un coltello, ma soltanto con l'estremità di un cucchiaio (Dunduliene 1985, p. 30).

Il pane sacrificale era preparato con le prime spighe di segale. Anche la birra ottenuta col primo orzo veniva versata nel fuoco e poi aspersa sulle pareti del focolare: contemporaneamente si pregava la dea di non nuocere alla casa e ai campi. Mentre offriva il cibo alla divinità del focolare, la madre di famiglia diceva: «Gabija, saziati». Si credeva infatti che la dea, in questo modo nutrita, non avrebbe lasciato che il fuoco distruggesse la casa.

Nella sua forma antropomorfa, Gabija veniva trattata come un essere umano. Quando alla sera si copriva la brace con la cenere si «preparava il letto per Gabija» e la padrona di casa diceva: «dormi, dormi, Gabija cara. Quando mi alzerò, do-

mattina, ti ritroverò ancora viva». Se per caso il fuoco si spegneva, il più giovane della famiglia doveva correre veloce nella casa di un vicino, per farsi dare un nuovo fuoco. La brace ardente gli veniva consegnata in assoluto silenzio e il ragazzo, tenendola con grande rispetto, si allontanava senza volgere le spalle al focolare.

La dea del focolare si preoccupava, oltre che della famiglia, anche della crescita dei raccolti. Frequentissimi erano perciò i riti di purificazione con il fuoco. Prima della semina, per esempio, si purificava la semente con il fumo di paglia bruciata.

La dea (o il dio) del fuoco era venerata specialmente nel granaio, perché così avrebbe asciugato e trebbiato il raccolto. In Lituania la dea del granaio (*jauja*) assunse il nome di *Gabjauja* (da *Gabija* e *jauja*), oppure divenne la divinità maschile *Jagaubis* o *Gabjaujis*. Nel XVII secolo Gabjaujis era detto *deus horreorum*, «dio dei granai»; nel dizionario di Brodowski, del 1747, Gabjaujis (o Jagaubis) viene presentato come corrispondente al dio Vulcano dei Romani. Ciò significa che in Lituania la presenza di questa divinità maschile è probabilmente il risultato di una contaminazione con il dio indoeuropeo del fuoco. Invece nel testo di Lasicius, del XVI secolo (Lasicius 1969, 24, 44), nel granaio (*jauja*) viene invocata soltanto la dea Gabija: «Gabija, o dea, sprigiona vapore, non scintille». Nella Lituania prussiana del XVII secolo — come ricorda Praetorius — Gabjauja era anche una festa del raccolto durante la quale si sacrificava un gallo e si consumavano cibi vegetali e birra. La cerimonia comprendeva anche il trasporto di *Kuršis*, un fantoccio di paglia antropomorfo, una probabile reminiscenza delle primitive immagini antropomorfe di Gabija o Gabjaujis.

Il gallo rappresenta la divinità del fuoco e, secondo la fantasia popolare, sa parlare come un essere umano. Affinché non abbia a dire: «che il fuoco vi bruci», veniva tenuto nel granaio e veniva nutrito con granaglie per tutto il tempo in cui i cereali asciugavano e venivano trebbiati. Il sacrificio del gallo durante la festa di Gabjauja è brevemente descritto nel testo di A. Juška, della metà del XIX secolo: «sacrificheremo al dio un gallo custodito nel granaio». In questo testo è presente un particolare assai interessante: il gallo era tenuto nel granaio sotto una pentola, protetto dunque come Gabija, la dea del focolare, che egualmente entrava nella nuova casa dentro una pentola coperta, oppure nascosta sotto la cenere.

### *4. La dea ape, Austeja*

Austeja, una dea lituana già ricordata nel XVI secolo, è contemporaneamente una donna e un'ape e presiede alla crescita e alla moltiplicazione della famiglie degli uomini e delle api. In particolare protegge le donne fertili in età da marito. Il suo nome è connesso con il verbo *austi*, «tessere», e con *austyti*, «girare in tondo», il che ricorda il volo circolare delle api. Le offerte fatte a questa dea venivano gettate in alto, verso il soffitto o nell'aria, mentre l'offerente si muoveva in continuazione e saltava.

Austeja si presenta come la madre idealizzata delle api, come la figura respon-

sabile delle arnie. La dea si preoccupa in primo luogo che le famiglie (come comunemente sono chiamate le comunità delle api) si moltiplichino e crescano. Il sistema dell'apicoltura è qui utilizzato, in modo facilmente comprensibile, come metafora adatta a concettualizzare il sistema della famiglia umana, in cui la madre/casalinga ha un ruolo preminente ed è responsabile del benessere dell'intero gruppo familiare. Questa rappresentazione simbolica corrisponde perfettamente al rispetto particolare accordato alle donne sposate: il loro ruolo di fondamento della casa era, nel XVI secolo, assai più sentito di quanto non avvenga oggi. Lasicius, per esempio, scrive: «Secondo gli *Statuti*, la "testa" di una donna valeva molto più di quella di un uomo. Quando si sposava, la donna riceveva le chiavi di casa, che poi portava appese alla cintura, e guidava l'intera attività della casa e dei campi».

## 5. *La morte: Giltine*

Il suo nome è collegato con un'ampia serie di vocaboli: *gelti* (il verbo «pungere»), *gylys* (nome che significa «pungiglione»), *galas* («fine»), *geltonas* («giallo») e *geltlige* («giallo di itterizia», una malattia molto temuta). Circa un secolo fa Giltine fu descritta come «la morte in sembianze umane, una donna dal naso adunco, dalla lingua lunga, piena di veleno mortale. Avvolta in un lenzuolo bianco, di giorno vaga per i cimiteri in cerca delle bare dei defunti; con la lingua lecca i cadaveri per trarre da essi il veleno che poi userà per distruggere i viventi» (*Basanavičius*, 1903).

Frequente è il detto: «Giltine mi ha leccato con la sua lingua: presto dovrò morire». Con la lingua, infatti, la dea tocca gli essere umani, li strangola e li soffoca, oppure li uccide in altri modi diversi. Giltine, che può presentarsi da sola o in un gruppo formato da tre figure divine, non conosce ostacoli: penetra in ogni luogo. Contro di lei non valgono a nulla le difese, perché anche le porte sbarrate si aprono da sole. Vaga per il mondo come un'ombra, compare sui ponti, nei campi, sbucando da dietro i granai.

Quando infuriano le pestilenze una Giltine (o forse tre) passa di casa in casa chiedendo: «c'è nessuno in casa?». Se dall'interno non viene alcuna risposta, allora la dea conclude: «se non risponde nessuno, allora che nessuno risponda mai più»; e gli abitanti della casa muoiono tutti. Se invece Giltine domanda: «state forse dormendo?», la risposta giusta è: «no, siamo tutti svegli». Se la risposta fosse «dormiamo», allora la dea comanderebbe: «allora dormite per sempre».

Non sempre Giltine appare sotto la forma di una donna; talora si presenta come un essere soprannaturale. Spesso non la si vede neppure, ma si sente soltanto il sibilo di uno scudiscio che frusta l'aria tre volte, oppure un rumore singolare e inatteso: i piatti che si urtano da soli o le porte che si aprono e si chiudono senza che nessuno le tocchi. Se il corpo viene scosso da un brivido, forse Giltine ti ha guardato in faccia (o meglio: ti ha guardato i denti, secondo la tipica espressione lituana).

È possibile ingannare Giltine solo per pochi istanti: quando si tramuta in una forma minuscola, per esempio, la si può intrappolare dentro a una scatola o sotto

un guscio di noce. Alcune fiabe raccontano di un medico che astutamente fa ruotare il letto del morente: Giltine si viene così a trovare non vicino alla testa, ma ai piedi del malato, che in questo modo guadagnerà ancora un poco di vita. Ma l'astuzia è solo temporanea, perché Giltine riuscirà in ogni caso a uscire dal guscio di noce e ad avere la meglio nei confronti del dottore. Giltine è il Fato; e al Fato non è possibile sfuggire.

### 6. *More: una rappresentazione della morte della natura (o eliminazione dell'anno passato)*

Durante la Quaresima viene preparata un'effigie, una specie di spaventapasseri chiamato *More*, che viene trasportato su un carro attraverso il villaggio. More rappresenta simbolicamente le forze della morte e la distruzione dell'anno appena trascorso. L'immagine viene infine bruciata, affinché non ci siano ostacoli per la rinascita primaverile della natura.

### 7. *Ragana, la dea dell'oscurità e della rigenerazione*

Gli atti e la potenza della dea Ragana si fanno particolarmente sentire di notte, d'inverno e con la luna nuova.

La dea è in genere associata ai volatili: vola come un uccello oppure cavalcando una scopa o un ceppo, simbolo della morte della natura. Essa però possiede anche la forza del serpente. Secondo le credenze popolari, quando una Ragana muore i suoi capelli si attorcigliano come serpenti e dalla sua bocca fuoriescono delle bisce. Ragana conosce le virtù delle erbe magiche, con le quali può restituire la vita, resuscitare i morti e guarire uomini e animali quando sono ammalati.

Ragana appare di solito da sola, ma alcune leggende parlano di una gruppo di Ragane, raccolte a convegno sulla cima di una montagna. Una di esse, detta «la Signora», comanda all'intero gruppo; tutte le altre l'assistono nelle sue imprese notturne. Dopo essersi spalmate con i loro unguenti magici, le Ragane volano come uccelli verso le montagne o sui campi, secondo le istruzioni della loro «Signora».

Il nome Ragana (che oggi vale «maga», «strega») deriva dal verbo *regeti*, che significa propriamente «vedere», «percepire», «indovinare», «prevedere» gli eventi futuri. Il termine lituano *ragas*, «corno», «corno della luna», suggerisce un legame tra Ragana e la luna, e quindi con le tematiche della rigenerazione e della trasformazione.

L'aspetto femminile di Ragana è spaventoso: lunghi capelli arruffati e unghie lunghissime. Ancora oggi si usa dire: «hai i capelli arruffati come una Ragana». Ma non sempre la dea si manifesta nella sua forma orribile; talora, al contrario, può essere affascinante. Gli strumenti che utilizza per le sue stregonerie sono i finimenti dei cavalli, le briglie, tessuti di lino e asciugamani.

A metà dell'estate, il giorno di San Giovanni, Ragana appare la mattina presto per rubare il latte delle mucche al pascolo, trascinando nella rugiada finimenti, bri-

glie e indumenti. Particolarmente pericolosa si rivela quando indossa i finimenti e si rotola nell'erba. Danneggia le messi annodando le une con le altre le spighe di segala; di notte calpesta i pascoli, tosa le pecore e munge le mucche. È anche capace di confondere la mente degli uomini, causando in loro la pazzia. La sua pericolosità si manifesta in particolare in occasione dei matrimoni, in quanto può «rovinare la sposa» (che rimarrà sterile) oppure trasformare lo sposo in un lupo o in un cane. Ragana è perfino in grado di tagliare a metà la luna. Ma perché mai impedisce alle piante di crescere floride, perché danneggia le mucche e le spose, perché dimezza la luna? A quanto sembra il suo compito è quello di tenere sotto controllo i cicli naturali, affinché ci sia perfetto equilibrio di forze fra la vita e la morte. Ragana, infatti, interrompe la fioritura e la crescita soltanto per evitare che i fiori, le piante e perfino la luna continuino a crescere senza sosta. Ella blocca il latte alle mucche perché altrimenti esse ne produrrebbero a dismisura. Ragana controlla, insomma, l'esuberanza della natura: sopprime il vigore della vita per garantire il rinnovamento ciclico. Anche nelle sue relazioni con gli uomini Ragana agisce come regolatrice. Frequenti infatti nelle favole sono gli incontri amorosi tra Ragana e gli uomini: in questo modo la dea li fiacca fino ed esaurire i loro impulsi sessuali.

Ragana può trasformarsi indifferentemente in rospo, scrofa, cagna, cavalla, capra, serpente, pesce (luccio o carpa), gazza, rondine, quaglia e persino in un insetto. Ma la sua incarnazione preferita è il rospo, una creatura singolarmente «mistica» perché racchiude in sé elementi di vita e di morte: per questo il rospo è percepito come pericoloso e va trattato con ogni cautela.

Chi uccide un rospo o lo colpisce con lo sputo è destinato a morte sicura. Se lo si irrita, il rospo si gonfia fino a scoppiare ed emette un veleno pericolosissimo. Se questo veleno finisce su una parte scoperta del corpo, si formano delle piaghe e la pelle si spacca. Per questo non si deve mai uccidere un rospo a mani nude: la faccia si deformerebbe riempiendosi di solchi ruvidi e di bitorzoli, proprio come la pelle dell'animale. Talora il rospo risulta un messaggero di morte, quando, saltando sul petto di un uomo addormentato, gli succhia via il fiato dal corpo fino a farlo morire. Altre volte, al contrario, possiede proprietà curative: una piaga guarisce se vi si pone sopra un rospo, vivo o morto.

### *8. Laume, una fata simile a Ragana*

Laume è una fata che si manifesta di notte sorgendo dalle acque. Talora si tratta di una creatura terrena, una donna affascinante, ma talora si presenta in forma di uccello. Qualche volta riunisce in sé l'aspetto di donna e le zampe di uccello, o addirittura un corpo di gallina. Talvolta appaiono folti gruppi di Laume riunite insieme.

Mentre Laima fila e tesse il filo della vita, Laume lo dipana. Di notte può combinare ogni sorta di guai: tosa le pecore senza pietà, munge le mucche fino a prosciugarle, cavalca i cavalli fino a stremarli, aggroviglia le loro criniere e le loro code. Essa comunque non è del tutto malvagia, dal momento che qualche volta ope-

ra il bene. Ma questa sua bontà è limitata, perché all'improvviso può trasformarsi in una minaccia di distruzione e di morte.

A volte Laume si presenta come una donna nuda, dai lunghi capelli biondi. Le mammelle delle Laume sono così allungate che possono talora arrivare fino ai piedi. Il loro aspetto avvenente giustifica il detto: «sono belle quelle orrende creature». Così di una donna assai bella si usa dire: «bella come una Laume, con grandi seni morbidi»; oppure «bella come una bimba allevata dalle Laume». Una capra dalle mammelle eccezionalmente turgide potrebbe essere una Laume trasformata in animale.

Almeno un quarto delle storie che parlano delle Laume trattano dei loro rapporti con gli uomini. Alle Laume piace inseguire gli uomini e indurli ad atti indecenti: in questo modo li stancano fino a farli cadere morti, oppure fanno loro il solletico fino a farli morire, o addirittura li strangolano. Se invece un uomo si accosta ad una Laume, la importuna o la deride, subirà la sua persecuzione e ne ricaverà soltanto del male. Se cerca rifugio nella sua casa, le Laume a morsi riducono in pezzi la staccionata e abbattono la porta. Possono distruggere gli abiti riducendoli a un mucchio di cenci. Arrivano a lacerare gli indumenti a brandelli, tirando via dal tessuto i fili ad uno ad uno e strappandoli a pezzettini.

La superiorità che Laume dimostra nei suoi rapporti con gli uomini è un riflesso e una sopravvivenza dell'era matriarcale.

Le Laume vengono di solito di sera, con i loro arcolai, specialmente la notte del giovedì. Filano velocissime e quando hanno finito il lino, la lana o la stoppa, cercano di filare tutto ciò che capita loro sotto mano: il muschio, le fibre che tappano le crepe dei muri, i capelli delle donne e perfino l'intestino e le vene del corpo umano. Perciò è assai rischioso filare o tessere fino a notte alta, quando le Laume possono arrivare.

Laume è un'ottima lavoratrice, che si impegna a fondo nel suo compito e che, quando decide di portare qualcosa a compimento, mostra grande zelo e passione. Si dice comunemente: «quando una Laume sta tessendo una stoffa, si sente soltanto il ticchettio continuo e il battito del suo telaio. Laume si muove così veloce che si avverte solo un frullo d'ali. Il lavoro viene completato in men che non si dica».

Desiderose di maternità, le Laume si prendono cura degli orfani e dei bambini abbandonati o sperduti, procurando loro abiti nuovi e belli.

Il campo d'azione di Laume ha addirittura dimensioni cosmiche, in quanto la dea viene identificata con l'arcobaleno (che in lituano si chiama *Laumes juosta*, «il nastro o la cintura di *Laume*»; oppure *Raganós juosta*). L'arcobaleno viene immaginato come una sorta di tubo che risucchia dalla terra, in particolare dai laghi e dai fiumi, l'acqua e l'umidità, che vengono trasferite nelle nuvole e provocano infine la pioggia. Per questo l'arcobaleno è detto anche *straublys*, oppure *strauble*, «tubo», «proboscide d'elefante». Quando «beve» in questo modo l'umidità, Laume assorbe indistintamente tutto ciò che si trova nell'acqua e nei dintorni: i pesci, le pecore, le mucche ed anche gli esseri umani. Per questo è pericolosa e temuta. Trasferendo l'acqua dalla terra al cielo, tuttavia, Laume ricostruisce il giusto equilibrio

degli elementi naturali: si tratta dunque di un processo necessario e per questo la comparsa dell'arcobaleno suscita in tutti gli uomini gioia e felicità.

### *9. Žemyna: la Terra Madre*

Si tratta dell'incarnazione della fertilità della terra, che è umida, forte e misteriosa. Pura e immacolata, essa produce la vita da se stessa, compiendo in continuazione il miracolo delle trasformazioni magiche. Tutto ciò che nasce dalla terra trabocca di forza vitale: fiore, albero, pietra, collina, essere umano o animale, tutto nasce dalla terra e tutto da essa riceve la sua forza. Particolarmente carichi di questo mistero vitale sono i boschetti sacri, i prati, i fiumi, gli alberi frondosi e quei particolari alberi nodosi e contorti che crescono insieme da un unico troncone. La Terra Madre produce uno strato superficiale di terreno rigoglioso, fiorente e incantato. Nei secoli XVII e XVIII ci si rivolgeva alla Terra Madre Žemyna (equivalente alla greca Gaia e alla traco-frigia Semele) con gli appellativi di «generatrice di fiori» e «nutrice di gemme». Nei canti popolari Žemyna compare nel ruolo di protettrice dei campi e dei pascoli, dei declivi e delle foreste.

Nel suo aspetto antropomorfico la Terra Madre è una evidente metafora della madre umana. «Madre, io scaturisco da te; tu mi porti nel tuo seno, mi nutri e infine mi accoglierai dopo la morte»: così si sente ancora dire nei villaggi lituani.

In primavera la Terra Madre è considerata gravida e perciò va protetta e rispettata. In quanto incarnazione dello spirito della terra, essa si risveglia per portare nuova vita. In Lituania il primo giorno di maggio si deve baciare sette volte il terreno.

La Terra è anche giustizia, coscienza sociale, come la Themis greca, la russa Matuška Žemlya e la lituana Žemyna. L'ampia diffusione di questo concetto suggerisce che esso affondi le sue radici addirittura in epoca preistorica. La Madre Terra ascolta le suppliche, risolve i problemi, punisce chi la inganna e chi le manca di rispetto; non tollera i ladri, i bugiardi, i vanitosi e gli orgogliosi.

Nelle leggende e nelle fiabe i peccatori vengono inghiottiti dalla Terra insieme alla loro casa e al loro bestiame: il terreno si richiude sopra di loro e in quel luogo appaiono un lago o una montagna.

Durante le eclissi di sole gli animali venivano ricoverati in gran fretta nelle stalle, per evitare che la Terra potesse inghiottirli. Gli uomini invece salivano sulle colline più alte e pregavano la Terra Madre di porre fine alla loro punizione (Vilkaviškis, *So. Lihtuania*).

La Terra è la cosa più sacra, con la quale non si può scherzare. È necessario offrirle sacrifici e se le offerte (pane, birra, animali o uccelli neri) non si compiono a intervalli regolari, possono venirne gravi conseguenze. Per esempio (come avvenne un giorno del 1582 nella Lituania orientale) uno di famiglia o un animale può rimanere paralizzato, oppure può venire un enorme serpente ad ostruire l'ingresso della casa. Il serpente, infatti, rappresenta per così dire il polso della Terra, in quanto anch'esso dorme d'inverno e si risveglia in primavera. Entrambi poi, sia il serpen-

te che la Terra, risultano immortali, rinascendo continuamente. Nelle *Deliciae Prussiae*, del 1690, Praetorius descrive certe offerte fatte nella Lituania prussiana durante i giorni dedicati a Žemyna: il capo della famiglia versava in terra della birra pronunciando una preghiera e poi beveva dal *kaušelis* (mestolo), che infine passava agli altri componenti della famiglia perché anch'essi bevessero a turno. La preghiera rivolta alla Terra, che era una sorta di augurio rituale, si chiamava *palabinimas*; l'offerta a Žemyna si diceva *Žemineliavimas* (Mannhardt 1936, pp. 561-564).

Ancor oggi, in certe zone rurali dell'Europa orientale e settentrionale, dove le macchine non hanno ancora preso il sopravvento nel lavoro dei campi, si fanno offerte di pane alla Madre del grano. Nei primi giorni di aratura si lascia nel campo una pagnotta o un pezzo di pane, per garantirsi un'annata feconda; oppure alla fine del raccolto per assicurarsi l'abbondanza dell'anno successivo. Nella Lituania orientale si lascia nel campo (di grano, di segala o di orzo) un pezzo di pane: quando i mietitori lo trovano, girano per tre volte intorno ad esso, ne mangiano un boccone e poi sotterrano ciò che è rimasto.

Ancora alla fine del XVII secolo, in Lituania, si offriva in sacrificio alla Terra Madre Žemyna un porcellino da latte di colore nero. L'animale veniva poi ritualmente consumato in occasione della festa del raccolto. La sacerdotessa che presiedeva a tale festa portava con sé nel granaio un pezzo del maiale, insieme a tre volte nove bocconi di pane, e in quel luogo pregava da sola la dea (Mannhardt 1936, pp. 568ss.). Tre e nove (tre volte tre) erano secondo la tradizione numeri magici, utilizzati per invocare la crescita e la moltiplicazione.

I riti in onore della Terra Madre venivano spesso celebrati sulle montagne, in particolare sulle sommità coronate di grosse pietre. Pratiche di questo genere sono presenti egualmente, in epoche storiche diverse, nella Creta minoica e moderna, nelle isole britanniche e nell'area baltica. La collina sacra chiamata Rambynas, per esempio, che sorge sulle sponde del fiume Nemunas nella Lituania occidentale, è nominata fin dal XIV secolo. Fino al secolo scorso, del resto, si è perpetuata l'usanza secondo la quale le coppie di sposi novelli devono fare offerte per ottenere in casa la fertilità e nei campi buoni raccolti.

La Terra Madre è anche la Madre dei Morti. Nei canti mitologici lettoni essa è chiamata «Madre del sepolcro», «Madre della collinetta di sabbia», «Madre delle ombre» (*Velu Mate*). La dea «custodisce la chiave della tomba» e attende alle porte del cimitero i nuovi arrivati per dare loro il benvenuto. Essa protegge il defunto e lo conserva al sicuro, lo accoglie coprendolo con «nove zolle erbose» e offrendogli un «freddo scialle di lana» e un «duro cuscino di segatura». Per tre giorni tiene acceso il suo forno in cui prepara il pane da offrire al nuovo «ospite». Abile com'è nella danza, quando arriva un corteo funebre balla felice sulla tomba (Gulbis, 1978).

### *10. Il dio del lino: il lituano Vaižgantas*
### *Un dio morente e risorgente*

Il dio Vaižgantas nasce dalla terra sotto forma di lino. Egli subisce una tortura, muore, è sepolto nella terra come il seme e infine rinasce. Il testo cinquecentesco di Lasicius ricorda una preghiera a Vaižgantas: «Vaizganthos, inquit... neve nos nudos incedere permittas» («Vaižgantas,... non lasciarci andare nudi»). Lasicius riferisce anche di alcuni riti legati al culto del dio: una bambina sale in piedi su una sedia e tiene il grembiule, pieno di dolci, sollevato con la mano sinistra, mentre nella destra stringe una pianticella di lino o un rametto di tiglio. Ritta su un piede solo, invoca il dio e gli chiede di far crescere il lino alto quanto lei sulla sedia e così abbondante da potersene coprire completamente (Mannhardt 1936, p. 532). Vaižgantas, quindi, non è semplicemente il dio del lino, ma anche colui che «veste gli ignudi». Possiamo dire che si tratta di una metafora della rinascita della vegetazione, in particolare del lino. È inoltre interessante notare che in talune fonti del XVI e XVII secolo Vaižgantas viene presentato come «il dio delle donne e dei liberti-ni»: si può istituire in questo caso un parallelo con il greco Dioniso, celebrato anch'esso come «dio delle donne». Anche Dioniso compare, nel pieno del suo vigore, come maschio primaverile traboccante di virilità, e anche il suo ciclo si conclude con la morte. Ma un parallelo ancora più stretto si può istituire con il dio greco del lino, *Linos*, un parallelo che suggerirebbe l'origine comune, risalente ai primordi dell'agricoltura, delle due divinità europee del lino, quella settentrionale e quella meridionale. In tutti i testi, da Omero ed Esiodo fino al folclore moderno, viene privilegiata non tanto la rappresentazione del dio, quanto il suo tormento e la sua morte, con le susseguenti lamentazioni funebri delle cerimonie annuali (Eisler, 1951). Il legame che unisce il dio del lino con i defunti traspare in Lituania anche nella festa annuale detta *Ilges*, che si celebra in onore di Vaižgantas e che prevede alcune offerte di *sikes*, il cibo dei morti preparato con i semi di lino (Greimas 1979, p. 62).

Il nome *Vaižgantas* è un composto di *vaisa*, «fecondità», «riproduzione», e *gandas, ganda, gana*, «misura», «stato sufficiente», «sufficiente». Praetorius, che descrive il paganesimo lituano alla fine del XVII secolo, lo chiama esplicitamente «dio della fertilità» e ricorda il sacrificio in suo onore di un agnello o di un gallo (Mannhardt 1936, pp. 532). Alla seconda parte del suo nome, «Gandas», corrisponde forse (come una forma abbreviata) il nome del dio *Gondu*, particolarmente venerato e invocato dalle fanciulle, probabilmente in riferimento al matrimonio («Puellae quoque quendam Gondu adorant invocant», come ricorda un testo del XVI secolo, il *De diis Samagitarum* di Lasicius).

La scarsità delle informazioni non consente comunque una ricostruzione completa della figura di Vaižgantas, anche se è possibile intuire l'ampiezza della sua sfera d'azione. Non si trattava soltanto di un dio sofferente e destinato alla morte, ma anche e contemporaneamente di un florido giovane, del dio protettore del matrimonio delle fanciulle e della crescita della vegetazione.

## II. LO STRATO INDOEUROPEO (PATRIARCALE)

Lo stadio successivo fu quello degli dei guerrieri, patriarcali e pastorali, che soppiantarono e in parte assimilarono il pantheon delle divinità femminili. Questo processo di indoeuropeizzazione dell'Europa non portò comunque alla radicale sostituzione di una cultura con un'altra, ma piuttosto alla graduale ibridazione di due culture e di due sistemi simbolici diversi. L'ideologia patriarcale degli indoeuropei era quella della nuova classe dominante, e solo per questa ragione essa ci è stata tramandata come il sistema di credenze «ufficiale». Ma un distacco totale dalle immagini sacre e dai simboli dell'antica tradizione europea non si è di fatto mai verificato. L'esito finale fu piuttosto una sintesi dei due sistemi religiosi.

La mitologia indoeuropea riflette la visione del mondo di un popolo pastorale e guerriero, secondo la quale il mondo fu creato da divinità maschili. Quasi tutti gli dei sono associati con i corpi celesti o con i fenomeni naturali, con i cavalli o il bestiame. Tipica è la divisione binaria che contrappone, per esempio, il chiaro e lo scuro, il bianco e il nero, il cielo luminoso e l'oltretomba oscuro.

### LE DIVINITÀ

### *1. Dievas, il dio del cielo luminoso*

Il ricordo di questo *summus deus*, conosciuto sin dall'epoca più remota, è conservato nei canti mitologici, nei proverbi, nelle azioni rituali e in numerosi fatti linguistici. Si tratta del dio del cielo luminoso, del cielo splendente nelle ore diurne. Come altre consimili divinità delle varie mitologie indoeuropee, Dievas è un dio annuale, che rappresenta sia la luce nuova, giovane e forte, che la luce vecchia e fievole. Egli concede la prole e moltiplica l'erba, le foglie, i fiori, gli alberi, il grano, la segale, l'orzo e l'avena. È cordiale, gentile e benevolo e protegge l'amicizia e la pace. Come il dio indiano Mitra e il romano Fidius, Dievas è il protettore della classe sacerdotale e il patrono dei contratti.

Come ha chiarito il linguista Meillet, il nome lituano *Dievas* (lettone *Dievs*) è *per eccellenza* un nome indoeuropeo. Pare che in origine i Lituani e i Balti della Prussia occidentale pronunciassero la forma *Deivas* (tra i Finni si incontra *Taivas*, un prestito baltico). La radice **dyu* è del resto presente in parecchie lingue indoeuropee: in sanscrito, per esempio, nelle forme *dyauh*, «cielo», e *divyas*, «celeste». Evidente è la stretta connessione con il vocabolo che indica «giorno»: latino *dies*, lituano e lettone *diena* (da *deina*).

La figura del dio precristiano del cielo si è conservata nei canti mitologici lettoni e rimane ancora viva nelle cerimonie rituali celebrate in onore della primavera e dell'estate. Nei canti mitologici Dievas si presenta come un giovane estremamente attraente, vestito di una tunica argentea e con un berretto; gli abiti sono adorni di ciondoli e dalla cintura pende la spada. Questa rappresentazione dovrebbe ri-

salire almeno all'età del ferro, visto che richiama da vicino l'aspetto di un re baltico. Inseparabili da Dievas sono i suoi cavalli, che hanno finimenti d'argento e sella e speroni d'oro. La sua abitazione, grande, recintata e con tre cancelli d'argento, assomiglia a un castello. Essa comprende, oltre alla casa padronale, le fattorie e una sala per la sauna ed è circondata da un giardino pieno di alberi d'alto fusto. È posta oltre il cielo, al di là di una collina fatta di pietra e d'argento, d'oro e di ambra. Da questa collina Dievas scende cavalcando il suo destriero o portato da un cocchio o da una slitta, anch'essi fatti d'oro e di rame, con redini d'oro che terminano con nappe dorate. Il dio è spesso presentato mentre semina l'orzo o la segale traendoli da un recipiente d'argento, oppure mentre va a caccia o prepara la birra. Seppur gentile e pacifico, Dievas è pur sempre un guerriero: la cintura e la spada sono perciò parti integranti della sua figura.

I proverbi lo descrivono quale dispensatore di ricchezze e gli attribuiscono il dono della vegetazione, dei raccolti, della salute e del benessere. Si dice per esempio: «Dievas sparge l'oro», oppure «Dievas distribuisce ogni giorno i suoi doni» (riferendosi ad una giornata di sole o di pioggia), «Dievas apre il suo granaio» (quando in primavera la vegetazione comincia a crescere), «Dievas annaffia ciò che ha piantato», o infine «Dievas semina e raccoglie».

Nei proverbi si trova anche traccia della sua funzione di custode della legge, dell'amicizia e della pace: «Dievas è giusto e aiuta i giusti», «con Dievas non finirai mai in tribunale», oppure «non hai firmato un contratto con Dievas».

Appartengono a Dievas i cavalli, i buoi, gli uccelli, i galli e i cani da caccia. Ma la sua principale incarnazione è certamente il cavallo. Con esso è legato da una tale intimità che i due sembrano inseparabili, come se fossero un unico essere. Il destriero cavalcato da Dievas è risplendente: la sua sella è come il sole, le briglie come la luna, e le estremità delle redini scintillano come la stella del mattino e quella della sera.

Un paio di buoi aggiogati all'aratro sono «i buoi di Dievas» (*Dievo jautukai*), e con essi ancor oggi Sant'Isidoro, che lo ha sostituito nel ruolo, ara i campi nell'arte popolare e nel folclore. Come si è detto, a Dievas appartengono anche gli uccelli ed egli stesso può essere un uccellino (dice un proverbio: «esce ed entra come Dievas da un nido d'uccello»).

Le antiche funzioni di Dievas appaiono meglio conservate nei riti stagionali, anche se in realtà non sempre tali riti sono legati al suo nome. Nelle cerimonie primaverili e in quelle estive, infatti, Dievas diventa San Giorgio (lituano *Jurgis*, lettone *Juris*), oppure San Giovanni (lituano *Jonas*, lettone *Jânis*). Il suo nome si conserva invece fino al XVIII secolo nelle Cronache, nei canti mitologici e qualche volta, limitatamente a certe zone, anche nei riti.

Feste in onore del dio del cielo luminoso si celebravano in ciascuna delle quattro stagioni. Nel periodo natalizio, infatti, il sole nasce; in primavera, quando compare la prima erba e le foglie rinverdiscono, il giovane sole sparge le sue benedizioni; durante l'estate il sole trionfa nel rigoglio della vegetazione; l'autunno, infine, è la stagione del sole invecchiato. Il sacerdote più autorevole provvedeva affinché

ciascun aspetto del sole fosse opportunamente celebrato nel tempo opportuno. Pietro da Duisburg, nel *Chronicon Prussiae*, ci ha lasciato una descrizione del paganesimo nei territori baltici occidentali intorno al 1260, dalla quale si apprende che nella provincia prussiana di Nadrovia esisteva un centro di culto chiamato Romow. Qui risiedeva il sommo sacerdote Criwe, che il popolo chiamava papa («colebant pro papa») e che era rispettato («magna reverencia haberetur») dai re, dai nobili e dall'intera nazione. La sua autorità si estendeva non soltanto sulla Nadrovia, ma anche sulla Lituania, sulla Curlandia e sulla Zemgale (Mannhardt 1936, p. 88). Ora, questo Criwe provvedeva affinché «nel periodo della prima semina si venerasse la luce nuova (giovane); nel periodo della pesca (d'estate) la luce piena; al tempo del raccolto la luce vecchia». Evidentemente al sacerdote di maggior prestigio nella gerarchia sacerdotale, al «papa», era affidato il culto del dio del cielo luminoso, la cui luce doveva essere celebrata in ciascun periodo dell'anno.

La nostra analisi partirà dalla primavera per procedere fino all'inizio dell'estate, le due stagioni in cui più intensi e significativi sono i riti in onore del dio del cielo luminoso.

a. L'aspetto primaverile

Con la cristianizzazione, il dio lituano *Dievas* («il grande seminatore»), prussiano *Pergrubis* (dio delle sementi e dei fiori), lettone *Usinš* (dio dell'erba e delle foglie) fu sostituito da San Giorgio e prese il nome di Juris o Jurgis.

Nei paesi slavi, in quelli baltici e anche in quelli germanici era nel passato assai diffusa una figura popolare, il «verde Giorgio»: si trattava semplicemente del dio della luce celeste nel suo aspetto primaverile, che veniva celebrato il 23 aprile, il giorno di San Giorgio. In Lituania sopravvivono ancor oggi alcuni riti molto antichi che richiedono la presenza di un ragazzo che sia nato il 23 aprile e che si chiami Giorgio (Jurgis). Lo si credeva particolarmente benedetto e dotato di poteri simili a quelli di un giovane dio. Completamente nudo, veniva condotto nel frutteto e poi lungo i campi, affinché il grano potesse prosperare. La cerimonia veniva ripetuta ogni anno, fino a quando il ragazzo non arrivava alla maturità.

San Giorgio era il protettore dei pascoli, lo strumento dell'«apertura» della terra e dell'aspersione della rugiada utile al rigoglio dell'erba. Le donne uscivano sui pascoli e cantavano canzoni come:

«Giorgio, buona sera!<br>
Prendi le chiavi, apri la terra,<br>
Fai crescere l'erba<br>
Spargi la tua rugiada,<br>
Per i cavalli,<br>
E per i vitelli».<br>
(Canto lituano, *LT* I, p. 236, n. 245).

Una delle preghiere a lui rivolte diceva: «Ti preghiamo, Giorgio, rendi più cal-

do il clima, così l'erba crescerà più in fretta». Nel XVI secolo, come racconta la Cronaca di Meletius, durante le celebrazioni di primavera nel giorno di San Giorgio, i Sudoviani (una tribù prussiana sud-orientale) pregavano e offrivano sacrifici a Pergrubis, il dio dei fiori, delle piante e di tutti i semi. Queste cerimonie erano guidate da un sacerdote chiamato Vurškaitis. La preghiera rivolta al dio diceva: «Caro Dio, tu scacci l'inverno, ci riporti la bellezza della primavera. Per opera tua frutteti e campi rinverdiscono, con te boschetti e foreste riacquistano le foglie» (Mannhardt 1936, p. 294). Questa testimonianza dimostra come nel XVI secolo il dio della primavera fosse ancora completamente pagano.

I canti lituani presentano Dievas, nel suo aspetto primaverile, come il «grande seminatore» (*Didis Sejuželis*), o come il «grande dio» (*Didysis Dievaitis*: un appellativo che troviamo anche nella Cronaca del 1582 di Stryjkowski). Durante la sua festa primaverile gli venivano sacrificati dei galli bianchi e le donne e le ragazze ballavano in cerchio tenendosi per mano e cantando il ritornello: «lado, lado, il nostro grande dio» (Mannhardt 1936, p. 331). Nei canti mitologici lettoni il dio della primavera compare ancora con il suo nome precristiano, *Usinš*. Egli «apre» la terra, rinverdisce le erbe e le foglie e rende vivaci i cavalli. Tali canti alludono anche a un bel gallo «a nove creste», che viene sacrificato al dio, la mattina del giorno a lui dedicato, in cambio della crescita dell'orzo e della segale e della protezione sui cavalli al pascolo. Lo stesso tipo di sacrificio si è conservato fino al XIX secolo: il 23 aprile ogni buon contadino deve sacrificare un gallo. L'animale viene ucciso sopra un mucchio d'avena: questa sarà poi data in pasto ai cavalli, mentre col sangue del gallo si spruzzeranno gli animali della stalla. Se il sacrificio avviene all'ingresso della stalla, il sangue colato che intriderà la soglia proteggerà i cavalli dalla zoppia (Biezais 1976, p. 88).

Il giorno di San Giorgio era anche una festa dei cavalli, che venivano lavati e decorati intrecciando le criniere con fiori e nastri colorati. Passando sulla loro pelle, dalla testa alla coda, un uovo pasquale, i padroni dicevano: «quest'uovo è liscio e tondo: così sia liscio il mio cavallo». Alla fine i cavalli venivano condotti in chiesa, dove ricevevano una benedizione con l'acqua santa. In questo giorno avevano cibo abbondante ed erano lasciati liberi di correre nei campi e nei prati.

Ma San Giorgio, oltre agli animali domestici, proteggeva anche le volpi, che venivano considerate i suoi «cani da caccia». Quando decideva che qualche animale doveva cadere loro vittima, non c'era modo di evitarlo e se qualcuno tentava d'intervenire, poteva anch'egli a sua volta rimanere vittima. Per il giorno di San Giorgio i pastori preparavano uno speciale budino di avena; mentre lo mangiavano, invocavano il santo chiedendogli di usarlo come cibo per i suoi «cani da caccia»: in questo modo tutti gli altri animali sarebbero stati risparmiati.

### b. L'aspetto estivo

Al solstizio d'estate, il 21 giugno, quando il sole trionfa, quando le notti sono più brevi e le giornate più lunghe, si celebrava la vittoria del dio del cielo luminoso. In

epoca cristiana queste celebrazioni si fusero con la ricorrenza di San Giovanni, il 24 giugno, e il dio del cielo si identificò con Giovanni Battista, diventando Jonas o Janis. Ancora oggi il giorno di San Giovanni (lettone *Jani*, lituano *Jonines*) è la festa principale dell'anno e il suo antico simbolismo — la gioiosa celebrazione della vittoria del sole sulle potenze oscure e il culmine dello sviluppo dei raccolti, dei fiori e dell'erba — non ha affatto perduto il suo significato. In questo giorno vengono celebrati riti di purificazione per mezzo del fuoco e dell'acqua, per rafforzare l'esistenza degli individui e della comunità. La continuità dei riti del solstizio d'estate ha conservato la figura e le funzioni dell'antico dio del cielo luminoso, anche se il suo nome si è trasformato in quello del santo cristiano. Nei canti mitologici lituani e lettoni, invece, il nome di Dievas non si è del tutto perduto, visto che si alterna con quello di San Giovanni.

La celebrazione del solstizio d'estate ha una storia di certo millenaria. Il contenuto dei riti e le divinità venerate, infatti, non appartengono esclusivamente al mondo indoeuropeo, dal momento che sono ancora presenti alcuni simboli e alcune dee dell'antico strato europeo. Nel giorno che precede il solstizio, per esempio, accanto a Dievas compare la dea Laima. Insieme benedicono i campi: Laima, nei canti lettoni, indossa un mantello fatto con le spighe dell'avena; Dievas porta un berretto costruito con le spighe dell'orzo. L'associazione tra queste due divinità risulta del resto un tratto tipico della religione baltica, visto che entrambe sono legate al benessere dell'umanità e allo sviluppo della vita vegetale. La loro azione congiunta raddoppiava la forza dell'influsso divino sui campi e assicurava raccolti abbondanti. E molto probabilmente questa particolare attenzione rivolta alla sacralità della fioritura e della vegetazione proveniva direttamente dall'antico substrato europeo. Sono diverse migliaia, infatti, i canti popolari baltici che alla vigilia della festa di San Giovanni magnificano i variopinti fiori dei campi e le coltivazioni di piselli, di canapa o di orzo. Nelle prime ore del 24 giugno le donne raccolgono ritualmente pianticelle di erbe diverse: questo rito in lituano è chiamato *kupoliavimas*, «raccolta delle *kupoles*» (o *kopoles*, *kaupoles*), le erbe di campo. Riunite a mazzetti e legate in cima ad una pertica, queste erbe simboleggiano vita prospera e salute. Dopo le celebrazioni vengono conservate in casa fino all'anno seguente.

Non deve poi sorprendere la presenza nelle celebrazioni del solstizio d'estate di Ragana, l'antica dea europea della morte e della rigenerazione. Essa infatti presiede al ciclo vitale e perciò è logico che minacci di bloccare il rigoglio delle forze produttive nel loro momento culminante. L'intervento delle forze distruttive risulta naturalmente più temibile nel momento in cui la vita è nel pieno dello sviluppo.

Nel giorno di San Giovanni viene inoltre preparato un grande fuoco, sistemato in genere in cima a un palo, in modo che questa specie di torcia gigantesca sia visibile da lontano e illumini un ampio spazio. Talora un piccolo barile pieno di catrame o di legno resinoso acceso viene posto in cima al tetto della casa.

Le celebrazioni hanno inizio al suono di corni e di tamburi e quando, verso sera, arriva il dio, la terra intera ormai rimbomba di suoni, come descrive questo canto lettone:

Janis l'anno intero cavalcò
E alla sera qui arrivò.
Mentre s'avvicinava la terra tremava,
Gli sproni tintinnarono, mentre smontava.
(B 32970).

Dievas (Janis) indossa un mantello d'argento o d'oro che gli arriva fino alle ginocchia e calza stivaletti con speroni d'argento. Porta una cetra (*kokle*) d'oro (che suona stando seduto tra i rami di un albero), un corno d'oro o di rame (che suona sulla cima di una collina) e un tamburo pure di rame.

Il fuoco acceso in questa notte sacra possedeva speciali virtù purificatrici. Non si trattava di un fuoco qualunque, acceso da una fiamma portata da casa o da qualche altro fuoco, ma doveva essere suscitato per l'occasione, strofinando due bastoncini uno contro l'altro. Con esso si purificavano e si benedicevano i campi, assicurandone la fertilità; la cenere e la brace, anch'esse sacre, venivano sparse sui terreni. Coppie di giovani saltavano attraverso il fuoco, per garantirsi il matrimonio a breve scadenza e un'esistenza felice. Alla sera anche il fuoco del focolare domestico veniva rinnovato.

La notte trascorreva tra i canti, nell'attesa del matrimonio del dio del cielo luminoso con la fanciulla solare, matrimonio che si concluderà, il mattino seguente, con la danza di quest'ultima. I particolari di questo matrimonio e le figure dei due sposi ci sono noti soltanto attraverso i canti mitologici lettoni. L'unione di Dievas e della fanciulla solare (in un letto nuziale fatto di trifoglio, camomilla, rose e papaveri) avviene appunto durante la notte di San Giovanni, dopo che la sposa è stata presentata il giorno precedente.

La mattina del 24 giugno il sole danza, salta, gioca e muta la sua forma. Non è in realtà difficile avere questa impressione se, dopo un'intera notte di baldoria, si fissa il sole ad occhi aperti o se si comprimono le pupille con le dita. Il sole sembra allora balzare in alto e in basso, sparire e riapparire, ingrandirsi e rimpicciolirsi, girare in tondo, dividersi in tanti pezzi per poi immediatamente ricomporsi, dondolare e cambiare di colore. Un canto popolare lettone dice: «La fanciulla solare (Saulite) danza sulla collina d'argento, con le sue scarpine d'argento». In Lituania si crede non soltanto che il sole danzi e luccichi, ma anche che si adorni di una ghirlanda intrecciata di ramoscelli di felce rossa. Perciò, a simboleggiare la vittoria del sole, vengono intrecciate ghirlande in grande numero.

## 2. *I gemelli divini, figli di Dievas*

Nella tradizione baltica compare una coppia di gemelli divini, chiamati *Dieva deli* dai Lettoni e *Dievo suneliai* dai Lituani: entrambi i nomi significano «figli di Dievas». C'è dunque una perfetta corrispondenza con il vedico *Divo napata*, «figli di *Dyauh*», e con i gemelli divini dell'antica Grecia, Castore e Polluce, che erano i «figli di Zeus»: *Dios kouroi*.

Tra tutti i canti mitologici lettoni raccolti da Baron, almeno 800 ci presentano

i *Dieva deli*. Abbigliati con abiti eleganti e splendenti come oro e argento, essi portano berretti adorni di fiori (rose e papaveri), calze di seta e scarpe di vetro; d'inverno indossano pellicce di castoro o di lontra. Corrono veloci come destrieri e spesso sono alla guida di carri o slitte.

I gemelli divini esercitano sulla terra alcune delle funzioni di Dievas: soprattutto arano, seminano e falciano il fieno. Sono però anche cacciatori (di pernici, scoiattoli, martore argentate e lepri), con l'aiuto di una muta di cani d'argento; e abilissimi pescatori. Le loro barche di rame hanno vele di diamante e reti d'oro. Sono inoltre guardiani di cavalli e costruttori di edifici (specialmente magazzini, *klete*) e di ponti d'oro. Infine sono abili preparatori di birra (Biezais 1972, pp. 421ss.).

Nella tradizione baltica, così come in quella vedica e in quella greca, il legame con i cavalli è una delle caratteristiche peculiari dei gemelli divini. Nel *Rg Veda* uno dei loro nomi è *Aśvins* (da *aśva*, «cavallo»), «possessori di cavalli»; e in lituano *aśvieniai* significa «cavalli» (oggi in particolare «cavalli che lavorano sodo»). Uno degli epiteti più frequentemente associati ai Dioscuri è *leukopoloi*, «padroni di cavalli bianchi», o *leukippoi*, «dai bianchi destrieri». E assai spesso, nei canti mitologici lettoni, i gemelli divini vengono rappresentati in forma di cavalli, grigi o dorati, che sorgono dal mare o dai fiumi perfettamente bardati con sella, briglie e redini d'oro.

I due gemelli sono perfettamente identici tra loro, cosicché non è possibile pensare a padri diversi: sono certamente entrambi figli di Dievas. Espressioni come «l'uno aveva un baldacchino di stelle, l'altro aveva redini di stelle», oppure «la sella dell'uno era come il sole, le redini dell'altro erano d'oro», che si incontrano di frequente nei canti mitologici, sono soltanto espedienti poetici, che rispondono alla necessità di evitare le ripetizioni.

Nei canti mitologici lettoni i gemelli divini corteggiano la fanciulla solare, la «figlia del Sole», che è per loro sorella e fidanzata. Essi attendono davanti alle porte della casa del Sole oppure, in forma di cavalli, pascolano sulla collina. Al tramonto la fanciulla solare attraversa il mare lasciando in vista soltanto la sua corona o la parte superiore della sua chioma. Allora i gemelli accorrono in suo aiuto sulla barca a remi, portando la corona sulla punta della spada:

> La fanciulla solare attraversava il mare,
> Solo la sua corona era visibile.
> Remate, ora, o figli di Dievas,
> Salvate l'anima del Sole.
> (B 33969).

> La fanciulla solare attraversava il mare,
> Le punte dei suoi capelli quasi non si vedevano.
> Ma i figli di Dievas portavano la sua corona
> Sulla punta della spada.
> (B 33964).

L'immagine della fanciulla solare che si allontana sul mare e sembra annegarvi è naturalmente una metafora del sole che tramonta tra le acque; la corona, o ghir-

landa, che fluttua sulle onde è anch'essa una realtà familiare e quasi tangibile, rappresentando il disco solare: la sua lontananza e la sua luce abbagliante lo rendono facilmente oggetto delle speculazioni più fantasiose.

Il motivo dei gemelli divini che portano soccorso sul mare dovrebbe essere di provenienza protoindoeuropea, dal momento che compare anche in altre mitologie indoeuropee (Ward 1965, pp. 34ss.; 1967, p. 235). Ma altre analogie tematiche relative a questa triade (costituita dai due gemelli e dalla fanciulla solare), come ad esempio il corteggiamento e il salvataggio, sono egualmente rintracciabili. Anche negli Inni vedici, per esempio, la fanciulla solare, Surya, viaggia attraverso il cielo sul cocchio dei gemelli (*Aśvins*), tirato da cavalli (*Rg Veda* IV 43,2s.). Ed anche in Grecia Elena, fanciulla solare, è condotta sul cocchio dei *Dios kouroi*, egualmente trainato da cavalli. Questi frammenti mitici conservati da tradizioni così lontane tra loro, anche se tutte di origine indoeuropea, sono naturalmente preziosissimi per la ricerca archeomitologica. Essi devono comunque essere anteriori al 3000 a.C., poiché dopo tale data un contatto tra i miti dell'India, della Grecia e della Lettonia è da giudicare impossibile.

### 3. *L'alba: la lituana Aušrine*

Una diversa fanciulla celeste è l'alba, che è la sposa del cielo. Nel XVI secolo Lasicius così descrive la lituana Aušrine: «dea dei raggi del sole che tramonta e sorge sull'orizzonte». Per prima infatti l'alba illumina il cielo, dissipando le tenebre e risvegliando tutti gli esseri viventi. Sotto la guida di Aušrine, che è anche la stella del mattino e quella della sera, i contadini davano inizio e ponevano fine alle loro fatiche quotidiane. Quando la stella appare nel cielo comincia la giornata: è tempo di levarsi; quando tramonta, invece, è finalmente giunto il momento del riposo.

### 4. *Il sole, Saule, e la fanciulla solare, Saulite*

La fanciulla solare sembra aver eclissato lo stesso dio del sole, sostituendolo con una dea vagamente antropomorfa, *Saule*, sua madre, le cui attività (a parte il quotidiano viaggio attraverso il cielo) sono le stesse della fanciulla solare: tessere la tela, lavare il bucato nell'oceano e navigare in barca sul mare, come apprendiamo dalle *dainas*, i canti mitologici lettoni.

In questi documenti si sono conservati alcuni indizi che fanno pensare all'esistenza, tra i Balti primitivi, di un dio del sole simile all'indiano *Sûrya*, il padre della fanciulla solare *Duhitâ Sûryasya*, la «figlia del Sole». Forse l'influsso del substrato (in cui «sole» era di genere femminile) determinò questa fusione tra il dio del sole indoeuropeo, di sesso maschile, e l'antico sole europeo, che era invece femminile. Per questo, come si diceva, la fanciulla solare dei Balti non aveva padre, anche se naturalmente aveva una madre.

Questo sole femminile, Saule, conduce oltre la collina di pietra o d'argento il cocchio dalle ruote di rame, tirato da cavalli che, pur non riposandosi mai, non su-

dano e non si stancano. Così in un canto lettone:

Bugiardo chi dicesse che
Saule cammina a piedi:
Per la foresta guida il carro,
Sopra il mare veleggia in barca.
(B 33811).

Verso sera, dopo aver lavato i suoi cavalli in mare, Saule si ferma sulla cima della collina stringendo tra le mani le redini d'oro; poi discende nel meleto, guidando nove cocchi condotti da cento destrieri. Oppure naviga su una barca dorata che affonda nel mare.

I canti mitologici descrivono infatti il disco del sole che tramonta come una corona o un anello che affonda, oppure come una mela rossa che, cadendo dall'albero, finisce nell'acqua. Alcuni di questi canti mostrano Saule che naviga verso occidente e infine si addormenta tra i rami, disposti a corona, del grande albero che cresce su un masso isolato nel mezzo dell'oceano (l'albero cosmico). Qualche volta la sfera del sole è descritta come una tazza, una giara o un mestolo d'oro, dal momento che il sole era considerato una sostanza fluida. Alla sera le figlie di Saule lavano la giara con le acque del mare e poi scompaiono negli abissi. Probabilmente esse rappresentano gli ultimi raggi di luce emessi dal sole al crepuscolo.

Non deve sorprendere che la «casa» di Saule fosse posta in mezzo al mare, dal momento che si credeva che la terra fosse piatta, distesa tra il cielo al di sopra e l'acqua al di sotto.

La fanciulla solare fila e tesse, proprio come le fanciulle terrene, e poi distende nel cielo meravigliosi archi intessuti di fili d'oro, di rame e d'argento. Quando scende la sera e Saulite si prepara al suo riposo nel letto, il cielo si imporpora perché la fanciulla solare si toglie gli abiti che ella stessa ha tessuto: come tutte le donne della terra li lava, li strizza e poi li stende ad asciugare.

Per questo le nuvole sono dette «simili a veli» o «simili a scialli». In un gran numero di canti mitologici lettoni si ricordano le azioni della fanciulla solare: «ella tesse sull'alta collina» (il cielo); «ricama scialli sull'alta collina»; «pettina la lana» o «intreccia una ghirlanda d'oro».

Indossa una gonna lunga, un grembiule, una fusciacca (*juosta*, una specie di cintura intessuta), calze d'argento, scarpe d'oro o di rame. Sulla testa porta una ghirlanda d'oro, oppure una ghirlanda di rami verdi intrecciati con foglie e rose. Possiede anche un fermaglio d'oro o d'argento (una *fibula*), anelli d'oro e un pettine pure d'oro. Questo abbigliamento è in gran parte ereditato dai costumi tipici dell'età del ferro nelle regioni baltiche: esso è soltanto diventato più splendente unendosi con l'immagine luminosa del sole.

La fanciulla solare tra i Balti è detta «figlia del Sole» (lettone *Saules meita*, lituano *Saules dukra*). Come abbiamo già visto, i gemelli divini, che sono anch'essi figli di Dievas, sono suoi fratelli ma anche suoi corteggiatori.

Donald Ward (1965; 1967) ha mostrato la diffusione del motivo dei gemelli di-

vini e della fanciulla solare in numerose mitologie indoeuropee. Alcuni elementi di questo motivo compaiono, infatti, oltre che nelle tradizioni mitologiche baltiche, anche in quelle vediche, greche e germaniche. Il motivo, nel suo complesso, può essere così sintetizzato: la fanciulla solare viene promessa in matrimonio ai suoi fratelli, i gemelli divini, ma viene data alla luna, o da questa rapita. Viene quindi affidata alla madre o alla moglie della luna, perché vigili su di lei; mentre si trova sulla riva del mare a lavare i panni viene infine liberata dai gemelli. Anche se diversamente sviluppato, questo tema conserva sempre numerosi tratti comuni: per questo la sua provenienza da uno strato mitologico indoeuropeo risulta evidente.

Aušrine è anche la dea dell'amore. Le coppie di fidanzati si scambiano il primo bacio sotto il suo sguardo benevolo. In tutti i racconti Aušrine è presentata come una «bellissima fanciulla» o «una bellissima principessa», addirittura più bella del sole. In una leggende la luna spiega perché per due notti non è comparsa nel cielo: «perché... in un regno sulla terra è nata, da umili genitori, una *fanciulla tanto bella*, come non s'era mai visto». In un'altra leggenda il sole, che «non è sorto per tre giorni», dichiara: «è nata una *principessa bellissima*: io mi sono fermato un momento a rimirarla». Oppure, secondo una diversa variante: «in mezzo al mare ho visto una fanciulla di nome Alena: è *più bella* e più radiosa di me. Perciò l'ho ammirata e ho dimenticato di alzarmi per tre giorni» (Greimas 1979, p. 131). L'amore di *Menulis* (la luna) per Aušrine è una delle tragedie più patetiche che si svolgono tra le divinità della mitologia baltica:

> «La luna, vagando da sola,
> Fu presa d'amore per Aušrine.
> Perkûnas alquanto si adirò
> E in due pezzi la separò.
> Perché la fanciulla solare hai abbandonato,
> Di Aušrine ti sei innamorato,
> Mentre solo di notte te ne andavi?».
> (*LT* I:175).

In epoca cristiana questa dea venne identificata con la Vergine Maria: per questo le tracce del suo culto sono scarsissime e si possono ritrovare soltanto negli indovinelli, nelle credenze popolari, nei racconti e nelle usanze nuziali. Talora qualche allusione ad Aušrine si riesce a cogliere anche in documenti che si riferiscono esplicitamente alla Vergine Maria. Per esempio: «La Vergine Maria, mentre passeggiava di prima mattina, smarrì le sue perle. Indovina cosa sono quelle perle». E la risposta è: gocce di rugiada all'alba. E ancora, quando si scorge la stella del mattino si dovrebbe dire: «Il giorno spunta e cade la rugiada. La fanciulla sta seduta sulla sedia dorata».

Il nome lituano Aušrine deriva da *aušra*, «alba». In prussiano il nome della dea è *Ausca*, in latino *Aurora*, da *ausos-a*, nel Ṛg Veda è *Usas*, da **aws-os*, e in quasi tutte le lingue indoeuropee si ritrovano forme affini. Il nome protoindoeuropeo dovrebbe essere **aus-r*, e comunque è sicura l'origine indoeuropea della dea.

Nonostante la sua bellezza celeste, l'alba si presenta talora sotto l'aspetto di una mucca o di una cavalla marina, come del resto è logico aspettarsi da una divinità indoeuropea. In Lituania la vacca bianca può significare sia l'alba che il giorno, mentre la vacca nera rappresenta sempre la notte, come in questo indovinello: «la vacca bianca muggì e spezzò tutte le staccionate»; soluzione: lo spuntare del giorno. Oppure: «la vacca bianca sta leccando le finestre del cielo», che significa: sta per albeggiare.

La figura di Aušrine risulta più facilmente comprensibile se la si compara con quella di Usas, la dea vedica dell'alba. Il nome *Usas* deriva da *usra*, «alba», (come il lituano *ausra*), ma in sanscrito questo vocabolo significa anche «vacca». Anche tralasciando le prove linguistiche, comunque, le somiglianze tra la dea baltica dell'alba e la vedica Us.as sono evidenti, perché entrambe hanno consimili funzioni: dissipano le tenebre, illuminano l'orizzonte, schiudono i cancelli del cielo, aprono le porte dell'oscurità. I raggi sfolgoranti di Us.as si presentano alla vista come mandrie di buoi (Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 47).

In alcuni racconti lituani Aušrine si presenta come una «giumenta marina»: l'eroe, aggrappato strettamente alla sua criniera, la cavalca per attraversare una distesa d'acqua.

Alcuni indovinelli parlano invece delle mandrie di Aušrine: di lei si dice che è la fanciulla che «guida i vitelli» o «custodisce i vitelli». In altri racconti compaiono gli armenti della fanciulla del mare. Talora la sua mandria è formata da vacche di ferro, e questo particolare trova paralleli in altre mitologie indoeuropee. Una vacca, o molte vacche di ferro pascolano nel territorio del re che aspira alla mano della fanciulla: egli dovrà bagnarsi nel latte caldo della vacca se vorrà diventare giovane e bello. Come ha sottolineato Greimas (1979, p. 136), la vacca di ferro di Aušrine, che dona col suo latte la beltà e la giovinezza, risulta affine alla vacca dell'abbondanza indiana, alla vacca di ferro irlandese e alla vacca imperiale dei Romani.

## *5. Perkûnas, il dio del tuono*

*Perkûnas* è la più nota delle divinità dei Balti. Il suo nome compare già nei più antichi testi storici e la sua figura si è conservata nel folclore.

Secondo le credenze popolari, Perkûnas ha i tratti, chiaramente antropomorfi, di un uomo vigoroso, che stringe in mano un'ascia o un martello e viaggia nel cielo sopra un fiammeggiante cocchio a due ruote, producendo un grande fracasso. Il cocchio è trainato da un caprone o da cavalli, bianchi o neri. Dice un proverbio del tuono: «il dio sta arrivando, le ruote sprizzano fuoco». Il tuono è infatti Perkûnas che fa guizzare i suoi lampi e scaglia il martello o l'ascia contro gli uomini malvagi, oppure contro i diavoli.

In molte lingue indoeuropee il nome del dio del tuono appartiene alla medesima radice *per-*, *perk-* (o *perg-*; esiste anche il verbo lituano *perti*, «colpire»), una radice da cui deriva anche il nome della quercia, del querceto e della cima del mon-

te. Questa radice si ritrova nelle lingue baltiche, in quelle slave, germaniche, indiane e ittite, in armeno, albanese, greco, latino e celtico. In altri gruppi indoeuropei il nome del dio formato dalla radice *per-* o *perk-* fu sostituito da un altro nome, mentre quello più antico rimase a designare divinità secondarie (come lo scandinavo Fjorgynn); oppure l'antico dio e il suo nome si fusero col nome e le funzioni del dio della luce celeste, **deiuos*, greco *Zeus*, latino *Jupiter* (da **Diespiter*). Zeus e Jupiter, tuttavia, conservarono alcuni epiteti che richiamano lo scoppio del tuono, il fulmine e i rovesci di pioggia: c'era infatti uno *Zeus Keraunos* e uno *Jupiter Tonans*, *Tonitrator*, *Fulmen*, *Fulgurator*, e ancora uno *Jupiter Elicius* (da *liqueo*, «essere liquido»), che veniva invocato nella cerimonia per impetrare la pioggia, cerimonia detta «aquaelicium».

Nella toponomastica baltica si incontrano centinaia di nomi derivati dalla radice *perk-*. In Lituania, per esempio, villaggi come *Perkûnai*, *Perkûniškiai*, *Perkûniške*, *Perkûnkaimis*; monti come *Perkûnkalnis*; e fiumi come *Perkûnija*.

## La quercia

Poiché il latino *quercus* («quercia») deriva da **pergos*, alcuni linguisti hanno supposto che il nome del dio del tuono derivi da quello di un dio della quercia. Probabilmente è vero piuttosto il contrario, cioè che il nome della quercia deriva da quello del dio del tuono. Questo albero vigoroso poteva facilmente apparire un bersaglio prescelto del dio, dal momento che spesso viene colpito dal fulmine. Rimane comunque provato lo stretto legame con il dio del tuono, come mostrano i nomi della quercia, del querceto, della collina coperta di querce, che sono tutti derivati dalla radice *per-* o *perk-* (come in *quercus*, *perkunia*, *fairguni*, *przeginia*, ecc.). Una tale omonimia divina si riferisce evidentemente al dio nell'atto di colpire o di sferzare, al dio del tuono che lancia la folgore o il martello. Questa relazione è illustrata dall'antica convinzione baltica secondo la quale l'oggetto toccato dal fulmine (albero, collina, roccia o uomo) diventa sacro, impregnato delle facoltà sacre del dio, dal momento che il fuoco celeste rimane nell'oggetto colpito. La quercia contiene dunque il fuoco del dio; e infatti colline e boschetti colpiti dal fulmine erano venerati e a volte diventavano santuari. Un albero o una pietra, toccati in questo modo dal dio, erano in grado di curare le malattie, specialmente il mal di denti, la febbre, lo spavento e l'inquietudine.

Dalla descrizione che nel XVII secolo Praetorius fece del paganesimo lituano apprendiamo che il fuoco sacro veniva conservato, in onore degli dei, sotto la responsabilità di una sacerdotessa; se si estingueva, doveva essere rinnovato col fuoco di una quercia, acceso strofinandone il tronco con una pietra focaia (Mannhardt 1936, p. 535). Cronache del XV secolo ricordano che sacerdoti e sacerdotesse, se lasciavano spegnere il fuoco sacro di Perkûnas, pagavano la loro colpa con la vita (... *sacrum ignem, cuius neglectam extinctionem capite expiabat*: Johannes Dlugosz, fra il 1455 e il 1480, in Mannhardt 1936, p. 139).

Nelle regioni baltiche chi veniva colpito dal fulmine era considerato un eletto

dal dio: per questo i vecchi si auguravano di morire per mano di Perkûnas.

Il dio del tuono era conosciuto anche sotto altri nomi, ma poiché era temuto e venerato si evitava di pronunciarne il nome. Fino al XX secolo in Lituania era proibito ai bambini di proferire il nome di Perkûnas: potevano usare soltanto dei termini sostitutivi. Gli adulti potevano nominare il dio solo con un atteggiamento di assoluto rispetto, e anche allora chiamandolo con diminutivi o vezzeggiativi, come *Perkûnelis*, *Perkonitis*, o *Dievaitis*, *Dieviñš* (dio). Il dio del tuono, infatti, avrebbe potuto adirarsi sentendosi nominare invano: per questo motivo numerosissimi erano i suoi soprannomi: *Dudutis*, il «rumoroso» (da *duda*, «tromba»), *Dundulis* o *Dunduselis* (dal verbo *dundeti*, «rimbombare», «rombare»); *Bruzgulis*, *Burzgulis*, *Burbulis* (dai verbi *bruzgeti*, *burbeti*, «fare rumore», «brontolare»); *Tarškutis* o *Tarškulis* (da *taršketi*, «risuonare»); *Poškulis* (dal verbo pošketi, «schioccare»). Altri nomi mostrano la sua relazione con il concetto di «colpire», come *Trenktinis* (dal verbo *trenkti*, «colpire»), oppure il confronto con le pietre, come *Alkeminis Kalvis*, lo «spaccapietre». Nomi come *Dryžulis* e *Šarkutis* (da *dryžas*, «screziato», «venato»), e *šarka*, «chiacchierone», possono invece riferirsi a pietre, o meglio a pietre focaie screziate o venate. In lituano moderno il nome *Stungis*, una parola tabu ma alquanto frequente, significa «coltello spuntato» e potrebbe riferirsi all'ascia preistorica di pietra, alla saetta di Perkûnas.

## Il fecondatore e i suoi strumenti

Perkûnas, come *Parjanyah* nel *Ṛg Veda*, è la raffigurazione delle nuvole e del tuono, ma è anche un toro muggente che produce un terribile rumore. In forma di toro o di caprone lancia la sua semente, la pioggia che rende fertile la terra. Proprio per svolgere questa funzione il dio viene identificato con il tuono e con le nuvole, con il toro o il caprone, oppure infine con il contadino che cura la sua terra. Queste raffigurazioni di Perkûnas risultano conservate in alcuni indovinelli lituani: «un toro mugghia al di là di tre colline» (il tuono); «ecco che arriva il toro mugghiante che sfrega le sue corna contro il cielo» (ancora il tuono).

Diffusa fra i Balti è la credenza che il primo tuono metta in moto la terra: l'erba comincia a crescere rapidamente, i semi mettono radici, gli alberi si riempiono di foglie. Mentre il tuono scuote la terra dal suo sonno, i fulmini la purificano, esorcizzando i malvagi spiriti dell'inverno. I contadini aspettavano sempre il primo temporale di primavera per seminare o per piantare: chi è troppo precipitoso e non ha l'avvertenza di attendere il momento opportuno rischia la punizione di un cattivo raccolto. Allo stesso modo, soltanto dopo il primo tuono non è più pericoloso sedersi su una pietra o sull'erba, o andare scalzi, perché solo da quel momento la terra è liberata dagli spiriti maligni. Anche le acque erano purificate dal tuono.

Perkûnas feconda, dunque, e purifica: due funzioni inseparabili, fuse l'una con l'altra e che apportano benedizioni agli uomini e agli animali.

Le funzioni fecondatrici del dio erano assolte anche dal toro, dal caprone, dal colombo, dal cuculo e da altri uccelli. In quanto strumenti delle capacità fecondan-

ti del dio del tuono, tutti questi animali avevano un enorme influsso sulla fertilità umana e agricola e sul tempo atmosferico.

Nella Lituania del XVII secolo per chiamare la pioggia si appendeva una pelle di caprone in cima ad una pertica. Un parallelo si può incontrare nella mitologia greca, quando egualmente Zeus Olimpio siede su una pelle di capretto per invocare la pioggia.

Il toro è la rappresentazione del dio del tuono anche nella mitologia indoiranica e in quella greca e romana. Kestutis, l'ultimo granduca pagano di Lituania, che governò intorno alla metà del XIV secolo, sacrificava un toro in occasione della firma dei trattati di pace e si imbrattava poi il volto e le mani col suo sangue; pretendeva che anche i nobili del suo seguito facessero altrettanto. Almeno tre volte, come ricordano i documenti, Kestutis ratificò trattati in questo modo (Wigand di Marburgo, *Chronicon Livoniae*, II 518; *Chronicon Dubnicense*, che descrivono avvenimenti del 1345-1355: cfr. Mannhardt 1936, pp. 118-22). Quello del toro, del resto, non era semplicemente il sangue di un animale qualunque, era il sangue del dio, era la forza del dio: nessun altro mezzo sarebbe stato altrettanto efficace per ratificare un patto.

## Fustigatore e cacciatore

Perkûnas scaglia la sua ascia contro gli scellerati e contro gli spiriti malvagi e l'arma, prodigiosamente, ritorna nelle sue mani. È molto buono e giusto, ma irrequieto ed estremamente impaziente: non sopporta i bugiardi, i ladri, gli egoisti e i vanagloriosi. È il custode della giustizia e dell'ordine e per questo punisce i malvagi. Scova il diavolo dai suoi nascondigli e lo colpisce con la folgore. Spesso il diavolo, durante un temporale, riesce a nascondersi in una casa o in un albero, e da quel riparo si prende gioco di Perkûnas mostrandogli la lingua o esponendo le natiche al cielo. Allora il dio, incollerito, lascia liberamente sfogare tutta la sua ira.

Nelle fiabe Perkûnas ricopre assai spesso questo ruolo di cacciatore del diavolo. È quasi inevitabile, del resto, che una figura così dinamica, legata indissolubilmente al tuono e ai fulmini, sia destinata a combattere il male e la morte della natura. Tutto ciò che si muove, infatti, che fa rumore, che è in grado di produrre il fuoco, ha il misterioso potere di tenere a bada il male. Il fulmine trae la sua origine dal sole, che è il fuoco divino, e il dio del tuono prende il fuoco dalla ruota solare, facendo girare la sua clava nel mozzo.

Il principale avversario di Perkûnas/Perun era Velinas/Veles, il dio della morte e degli inferi (si veda anche più avanti), che è stato degradato dal cristianesimo a demonio o «spirito del male». La battaglia è senza tregua. Il diavolo è preso dal panico quando vede i fulmini o sente i tuoni: per questo si nasconde nelle case o in grossi alberi. Ma Perkûnas/Perun colpisce e distrugge anche le case e gli alberi. Il dio del tuono, quando assume l'aspetto del cacciatore divino, ha volto gradevole e grande barba rossa; porta una giacca verde, cinturone e carniere, e tiene a tracolla il suo fucile dai magici proiettili d'argento. Continuamente egli cerca di scova-

re il diavolo. Molti racconti popolari lituani narrano di un uomo che, cacciando durante un temporale, colpisce per errore il diavolo, talora in forma di animale, caprone o gatto. Compare allora Perkûnas, il divino cacciatore, che si congratula per la brillante impresa, visto che lui stesso da ben sette anni era alla ricerca del diavolo. Il periodo di sette anni di caccia è un particolare ricorrente in quasi tutte le narrazioni della contesa fra i due. Alla fine il dio riesce a scovarlo e lo colpisce: per sette anni il diavolo scompare, ma poi, dopo altri sette anni, ricompare dagli inferi. Se il diavolo si nasconde sotto terra, infatti, Perkûnas non può raggiungerlo (Basanavicius 1899, pp. 26ss.).

### 6. *Il fabbro divino: Kalevelis*

La comparsa di questa figura mitica è legata alla scoperta della lavorazione dei metalli. Quindi l'immagine del divino artigiano non può essere di molto anteriore al 3000 a.C. Gli studiosi di linguistica forniscono prove convincenti dell'associazione che legava il fabbro al cielo e al suo fuoco (del sole o del fulmine), quello usato dal dio del tuono. Il fabbro è anche un uccisore di draghi.

Il nome del fabbro finnico *Ilmarinen* del *Kalevala* (i cui tratti furono per la prima volta raccolti e ordinati da Elias Lonnrot nel 1834 e 1849) deriva da *ilma*, «cielo», e il suffisso *-ri* potrebbe avere originariamente indicato il «creatore del cielo». A questo proposito è interessante l'etimologia del vocabolo finnico *Kaleva*, l'immaginario antenato di parecchie figure del *Kalevala*, che con ogni probabilità deriva dal baltico *Kalvis*, «fabbro», protobaltico **Kalevijas*, o dalla sua forma diminutiva **Kalevelis*. Come è testimoniato dai numerosi imprestiti baltici nelle lingue ugrofinniche (Gimbutas 1963, pp. 33-36), i Balti, insieme ad un gran numero di credenze religiose, trasmisero alle genti del nord anche le tecniche della lavorazione dei metalli e le superstizioni associate alla metallurgia. Il fabbro Ilmarinen del Kalevala è dunque un parente stretto del baltico Kalevelis.

Il baltico *Kalevelis* o *Kalvaitis* (diminutivo di *kalvis*, «fabbro») è il creatore del sole. Come tale è infatti citato nella cronaca Volhyniana del 1252: *Teliavelis* «è il grande fabbro che creò il sole e lo pose nel cielo» (Mannhardt 1936, p. 65). La stessa affermazione è ripetuta nel testo del 1261 della Cronaca di Malala. *Teliaveli* (caso dativo) è semplicemente una alterazione slava del lituano *Kalevelis*. All'inizio del XV secolo lo storico polacco Dlugosz identificò *Kalevelis* con la divinità romana *Vulcano*. Nei canti mitologici lettoni *Kalevelis* o *Kalvaitis* è descritto mentre «lavora col martello fra le nuvole o all'estremo limite delle acque». Costruisce una corona per l'alba e una cintura d'argento e speroni d'oro per il canto di Dievas (*Dieva dêli*). Ogni mattina egli cesella un nuovo sole: «quando martella fra le nuvole, le scintille di carbone ardente (o d'argento) cadono nelle acque».

Gerolamo da Praga, missionario nella Lituania occidentale all'inizio del XV secolo, osservò che i Lituani onoravano, oltre al sole, anche un martello di ferro di enormi dimensioni, dicendo che era servito a liberare il sole dalla sua prigione (Mannhardt 1936, p. 135). Questa informazione è di notevole valore, in quanto te-

stimonia le antiche credenze sulle continue difficoltà che il dio deve affrontare.

Antiche superstizioni riguardanti il vento, i turbini e le tempeste, e inoltre la credenza che nel vento siano nascosti dei demoni, sono in rapporto diretto con le prime manifestazioni e funzioni di Kalevelis. Anche i dati linguistici mostrano un legame sorprendente: lituano *vejas*, «vento», sanscrito *vâyu*, «vento», lituano *vetra*, «turbine di vento» e «tempesta» in cui si nasconde un demone maligno o un serpente. Tutto ciò suggerisce il confronto col vedico Indra, il *Vṛtra*, (serpente)-uccisore.

### *7. Velinas, Vels: dio della morte e dell'oltretomba*

Velinas completa la triade delle divinità principali del pantheon ereditato dalla protocultura indoeuropea. Egli rappresenta l'antitesi del dio del cielo luminoso, in quanto dio nero e malevolo, dio della notte, dell'oscurità e della magia.

In molte leggende eziologiche Dievas e Velinas, il dio bianco e il dio nero, creano il mondo. Dievas, il dio luminoso del cielo, crea gli animali gradevoli, forniti di colori vivaci; Velinas, il dio dell'oltretomba, crea gli esseri neri e brutti, i rettili, gli uccelli e gli animali da preda. Dievas produce l'erba verde e gli alberi fronzuti; Velinas produce le rocce e le conifere. I cereali sono spartiti equamente fra le due divinità: il grano e la segale appartengono a Dievas; l'orzo e il grano saraceno a Velinas. I piselli, i fagioli, le rape e tutte le radici appartengono a Velinas.

La comparazione all'interno delle mitologie indoeuropee mostra che Velinas corrisponde all'indiano Varuṇa, all'iranico Ahura Mazda, all'antico norvegese Odino, al germanico Wodan e all'antico irlandese Cu Chulainn. È il dio dei contratti, delle acque, delle pietre, associato al bestiame e alla prosperità; dio rabbioso della morte, punisce strangolando. È veggente e mago che si trasforma in animali diversi, di solito in volpe o in cane idrofobo, ma la sua epifania più comune è quella in forma di nero destriero. Il suo regno è nelle paludi.

Velinas conservò il suo ruolo fino a circa duecento anni fa e ancor oggi i suoi tratti non sono del tutto scomparsi. I documenti storici, le analisi linguistiche dei suoi nomi e i dati folclorici ricavati dalle credenze e dalle narrazioni popolari dei secoli XIX e XX, permettono di ricostruire il ruolo importante che questo dio ricopriva nel passato, anche se nel frattempo era stato ormai degradato al ruolo banale di «stupido diavolo».

Il lituano *Velinas* o *Velionis*, e il lettone *Vels* o *Velis*, sono ricordati come «dio della morte» e «dio dei morti» già nel secolo XVI e ancora alla fine del XVIII. Nella *Grammatica lettone* del 1783 di Lange-Stender, *Vels* è presentato come un «dio dei morti», e *veli* sono «i giorni (festivi) del dio dei morti». In alcuni documenti del XVI secolo Velionis compare come il «dio dei *veles*», cioè il dio delle anime dei defunti (Lasicius, *De diis Samagitarum*). È interessante osservare che in questo caso le anime dei defunti portano lo stesso nome del loro dio. I «veles» sono creature esangui, ombre passive dei corpi che furono. La radice *vel-*, che si ritrova in molte lingue indoeuropee, significa «morte», «regno dei morti», «cadaveri sul campo

di battaglia», «ferita» e così via: tocarico *wäl*, «morire», e *valu*, «morto»; antico islandese *valr*, «morto in battaglia», *valhall*, «dimora dei guerrieri caduti in battaglia»; antico inglese *wael*, «cadavere rimasto sul campo di battaglia»; medio alto tedesco *walstatt*, «campo di battaglia»; ittita *wellu-* (**wel-nu*); antico norvegese *vollr*, «prato», cioè «pascolo dei defunti». Invece la radice indoeuropea **wel-*, «vista», «intuito», «prescienza», sottolinea la chiaroveggenza del dio Velinas (che però possiede un solo occhio), chiaroveggenza che è uno dei suoi attributi essenziali.

La radice *vel-* è assai frequente nella toponomastica baltica, specialmente nei nomi di paludi, torbiere, prati, laghi e fiumi. Gli archivi dell'Istituto della Lingua e Letteratura Lituana, a Vilnius, contengono circa 400 nomi derivati da questa radice. Circa il 40 per cento di questi nomi sono nomi di paludi; seguono per diffusione i nomi di pascoli e di prati; infine quelli di fiumi e laghi. *Velnio akis*, «occhio di Velinas», è il nome più spesso attribuito ad uno stagno tra i boschi. Qualche volta la stessa radice è usata per indicare collinette e grossi massi, come nel caso del «giardino di Velinas», una radura o una collina nella foresta. *Velniarope* sono certe piante speciali che crescono negli stagni e nelle paludi, le cui radici hanno forma di rapa. Le libellule sono i «cavalli di Velinas», *Velnio žirgeliai*.

L'antico nome prussiano (baltico occidentale) del dio Velinas era connesso con il «sottosuolo» e con l'«ira»: *Patollo* o *Piculus*, citati in fonti del XVI secolo (Grunau 1517-1521: Mannhardt 1936, pp. 195ss.). *Patollo* corrisponde al lituano *Patulas*, «dio del sottosuolo». Il nome *Piculus*, invece, scritto anche *Pecols* o *Pykullis*, corrisponde al lituano *Pikulas*, *Pikis*, *Piktis*, nome di Velinas nel suo aspetto di «dio adirato» (lituano *piktis*, «ira»), paragonabile al germanico *Wodan* (**Wodanaz*), e a *Wut*, «ira», «furia». Nella Cronaca prussiana di Simon Grunau, scritta nel 1517-1521, Patulas è chiamato «spaventoso dio della notte» (Mannhardt 1936, p. 197).

E doveva essere veramente terrificante, un orribile spettro notturno. Grunau riferisce che, se non si rispettavano i voleri dei sacerdoti, il dio appariva di notte, seminando il terrore e facendo perdere la ragione. Non dava tregua a nessuno e continuamente ritornava a spaventare a morte e a chiedere il sacrificio di «tutti gli oggetti preziosi». Quando ricompariva per la terza volta lo si poteva placare solo offrendogli del sangue umano (era sufficiente procurarsi una ferita al braccio e lasciarla sanguinare) (Mannhardt 1936, p. 197). Grunau descrive le tre principali divinità prussiane (Patollo, Perkuno, Patrimpo), rappresentate sullo stendardo (arazzo) di Vytantas: Patulas è raffigurato come «un vecchio dalla lunga barba verde e dal colorito di morte: sul capo una fascia simile a un turbante; egli è guardato da quelli che stanno sotto di lui con grande rispetto» (Puhvel 1981, p. 79). La fascia di Patulas ricorda il cappuccio di Odino.

Secondo le leggende e le tradizioni lituane della fine dei secoli XIX e XX, Velinas continuamente compare come un crudele omicida e un ingannatore. Tutti lo evitano, vecchi e giovani, quando lo vedono cavalcare su un cavallo nero. Velinas attira gli uomini verso l'ignoto e li fa morire strangolandoli. Apparendo sotto la forma di un giovanotto attraente, invita le ragazze alle feste, le copre di regali e balla con loro tutta la notte. Ma la mattina seguente si scopre che la ragazza si è impic-

cata. Oppure invita i più giovani a un ballo in un grande palazzo: la musica è magnifica, ma all'improvviso palazzo, musicanti e ballerini sprofondano negli abissi oppure si ritrovano in mezzo a una palude. Spesso chi viene ospitato gentilmente da Velinas finisce poi strangolato o impiccato. Se per gioco con una corda si fa un nodo scorsoio, Velinas completa a suo modo l'opera. Egli provoca anche la morte degli animali.

Al cadere della notte, sotto l'aspetto di un uomo, di un'anitra o di qualche altro uccello strano, Velinas attira la sua preda nei pressi di una palude o di un lago nella foresta e la spinge nell'acqua fino a quando quella comincia ad affondare. Quando l'acqua arriva alla vita, si sente riecheggiare la risata di Velinas. I suoi metodi per ottenere le offerte sono egualmente crudeli. Brucia la pelle, per esempio alle donne nella sauna; oppure la notte, in forma di serpente, si avvicina a chi dorme e, strappando via lenzuola e coperte, getta la persona sul pavimento e la spaventa a morte. Soffoca chi sta dormendo come farebbe un uomo o un peso opprimente; strangola le ragazze che desiderano monili e ne succhia il sangue; oppure balza al collo di chi sta raccogliendo le bacche e non si riesce più a staccarlo. Di sera appare nei cimiteri sotto la forma di un cane nero e la ferita del suo morso non guarisce più.

L'unico occhio di Velinas è magico come quello di Odino, che rinunciò all'altro occhio per ottenere il permesso di abbeverarsi ad una fonte sacra. Da una descrizione del paganesimo lituano fatta nel 1595 da Hennenberger apprendiamo che presso Isrutis (Insterburg), nella Lituania Minore, c'era una fonte sacra chiamata Golbe, alla quale si recavano gli uomini «per diventare monocoli», cioè per sacrificare un occhio in cambio della saggezza. Essere guerci era considerato un grande onore, perché significava essere simili al dio (Mannhardt 1936, p. 313). «L'acqua di Velinas» si incontra ancora in alcune leggende del XX secolo: con quell'acqua si poteva bagnare un solo occhio. Velinas compare come gigante monocolo in molte leggende lituane e bielorusse. L'occhio è situato nel centro della fronte, talvolta grande come un piatto. Anche i cani guerci, protagonisti di tante superstizioni del primo ottocento, sono probabilmente collegati a questo dio. I contadini, secondo una credenza lituana, sono talora perseguitati e divorati da alcuni mostruosi selvaggi, forniti di una testa di cane e dotati di un solo occhio (Balys 1936, p. 3911).

Una delle tante forme in cui Velinas si manifesta, secondo le leggende, è quella di un uomo dalla forza sovrumana, in grado di sollevare massi enormi, di costruire ponti e dighe sui fiumi. Quando trasporta i macigni si levano turbini di vento e quando posa il piede su una pietra vi lascia la sua impronta. Nei pascoli Velinas, trasformatosi in bambino, gioca con i pastori a «lanciare il disco». Quando scaglia l'attrezzo nessuno riesce a prenderlo, perché il disco vola ronzando e ululando per molti chilometri. Il gigante modifica il paesaggio sradicando gli alberi, spianando le colline e sollevando le montagne. Dal suo sputo si producono colline o paludi. In autunno la voce di Velinas provoca l'immediata caduta delle foglie. Quando monta in collera solleva vortici di vento ed egli stesso balza nell'aria, in forma di ca-

vallo, nitrendo orribilmente. Nelle credenze popolari lituane Velinas corteggia e seduce le fanciulle, che poi danno alla luce un bimbo eccezionalmente forte fin dalla nascita. La madre che ha la sventura di sentire il primo pianto del neonato è destinata alla morte immediata. Quei bambini che sanno stare seduti diritti subito dopo il parto sono certamente figli di Velinas.

Quale dio della morte e dell'aldilà, Velinas compare ancora nei racconti popolari in forma di vecchio. I Lituani narrano di un vecchio o di un accattone particolarmente onorato durante la festa dei morti. Si cuocevano speciali focacce di piselli, fagioli, orzo e grano saraceno: tutti ingredienti propri di Velinas e quindi offerte adatte al dio. Durante le celebrazioni funerarie i mendicanti ricevevano in dono dei pani speciali destinati ai *veles*, le anime dei morti. Venivano inoltre lavati, puliti, rasati e vestiti con abiti da festa e fatti sedere a tavola accanto al padrone di casa. In alcuni racconti i mendicanti tentano di sottrarsi a queste attenzioni e si nascondono. Le cerimonie preparatorie — il bagno, la rasatura e gli abiti festivi — sono probabilmente un residuo dell'antico costume di sacrificare il sacerdote al dio.

Greimas (1986) ha infatti dimostrato in modo convincente che in Lituania vi è un parallelismo fra i sacerdoti e i mendicanti: per entrambi la funzione principale era la preghiera. Costoro pregavano solo quando ne erano richiesti e venivano pagati per farlo (con doni e offerte). Il rapporto che legava il sacerdote (e il mendicante) al loro «committente» non era fondato sulla bontà o sulla pietà, ma era un vero e proprio contratto. Secondo Greimas i mendicanti, come gruppo sociale, rappresentano una degradazione della classe dei sacerdoti pagani: questa ipotesi pare confermata da un buon numero di usanze praticate ancora nel XX secolo. Per esempio: chi trova un tesoro nascosto ne dona un terzo ai mendicanti; il contadino, prima della semina, promette loro una parte del raccolto; durante la festa nuziale la sposa bacia la mano ai mendicanti, e così via. Tutto ciò mostra come l'autorità morale della classe (per quanto degradata) dei sacerdoti si sia comunque conservata nel corso dei secoli.

Nelle regioni baltiche si costruivano templi solo in onore dlle divinità principali: Perkûnas, Dievas e Velinas. Recentemente, nel 1986, è stato scoperto a Vilnius un tempio dedicato al dio Perkûnas, costruito al di sopra della prima cattedrale cristiana, fatta innalzare dal re Mindaugas nel 1253, e proprio al di sotto della cattedrale di Jogaila, della fine del XIV secolo. L'esistenza di centri sacri sulle colline è provata dagli scavi archeologici ed è confermata dalla toponomastica. Senza dubbio esisteva una organizzata gerarchia sacerdotale. Come già si è detto, Pietro di Duisburg documenta a Nadrovia, in un luogo chiamato Romow, la presenza di un potente sacerdote, Criwe, chiamato «papa» e rispettato in tutti i territori baltici durante le guerre contro l'Ordine Teutonico (Mannhardt 1936, p. 108).

Abbiamo visto, per concludere, che prima del Cristianesimo erano esistite nelle regioni baltiche alcune religioni antiche di millenni che non erano affatto «barbare» o «prodotti del demonio», come spesso si è portati a giudicare le religioni precristiane. Anch'esse, come ogni altra religione, si ponevano i quesiti fondamentali: «da dove veniamo? Dove andiamo dopo la morte? Qual è il significato di que-

sto breve soggiorno sulla terra?». Naturalmente esprimevano la visione del mondo dei loro tempi.

## BIBLIOGRAFIA

J. Balys e H. Biezais, *Baltische Mythologie*, in H.W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, VII (1965).

K. Barons e H. Wissendorfs, *Latwju dainas*, I-VI, Jelgava e Petrograd 1894-1915.

J. Basanavicius, *Is gyvenimo lietuvisku veliu bei velniu*, Chicago 1903.

H. Biezais, *Die Religionsquellen der baltischen Volker und die Ergebnisse der bisheringen Forschungen*, Uppsala 1954.

H. Biezais, *Die Hauptgottinnen der alten Letten*, Uppsala 1955.

H. Biezais, *Die Gottensgestalt der lettischen Volkserligion*, in «Acta Universit. Upsaliensis, Historia Religionum», 1, 1961.

H. Biezais, *Die zweite Sammlung der lettischen Volkslieder von G. Bergman*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1967.

H. Biezais, *Die himmlische Gotterfamilie der alten Letten*, in «Acta Universit. Upsaliensis, Historia Religionum», 5, 1972.

H. Biezais, *Beitrage zur lettischen Kultur- und Sprachgeschichte*, in «Acta Acad. Aboensis, Ser. A, Humaniora», 47.2, 1973.

H. Biezais, *Baltische Religion*, in W. Kolhammer (cur.), *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1975, pp. 308-84.

H. Biezais, *Der Lichtgott der alten Letten*, ('Scripta Inst. Dommeziani Aboensis' 8), Almqvist & Wiksell, Stockholm 1976.

H. Biezais, *Die baltische Ikonographie*, Brill, Leiden 1985.

H. Biezais, *Baltic Religion*, in M. Eliade (cur.), *Encyclopedia of Religion*, Chicago 1987, II, coll. 49-55.

Marija Gimbutas, *Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art*, ('American Folklore Society, Memoir Series' 49), Philadelphia 1958.

Marija Gimbutas, *The Balts*, London 1963 (trad. it. *I Baltici*, Saggiatore, Milano 1967).

Marija Gimbutas, *The Lithuanian God Velnias*, in G.J. Larson (ed.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Univ. of California Pr., Berkeley 1974, pp. 87-92.

Marija Gimbutas, *Baltic and Slavic Mythology*, Indiana Univ. Pr., 1989.

L. Gray, *Baltic Mythology*, in *The Mythology of All Races*. III, Boston 1918.

A.J. Greimas, *Apie dievus Iržmones*, AM&M Pubbl., Chicago 1979 (trad. franc. Paris 1985; trad. ingl. 1988).

Z. Ivinskis, *Rinktiniai rastai*, P. Jatulis (ed.), Lithuanian Cath. Acad., Rome 1986.

W. Mannhardt, *Letto-preussische Gotterlehre*, in «Magazin der Lettisch-Literarischen Gesellschaft», 21 (1936).

J. Puhvel, *Comparative Mythology*, John Hopkins Univ. Pr., Baltimore-London 1987.

D. Ward, *Solar Myhtology and Baltic folksongs*, in «Folklore International», D. Hand Festchrift, Wayland 1967.

B: Barons, K.
LTA: Lietuviu Tautosatos Archyras, Vilnius.
Lasicius: J. Lasickis, *Apie žemaičius dievu,* (*De diis Samagitarum*), Vilnius 1969.

# CONCLUSIONI E BIBLIOGRAFIA

# L'ESPERIENZA DEL SACRO NELLA VITA DELL'UOMO INDOEUROPEO

*di*

*Julien Ries*

Il problema indoeuropeo, posto da W. Jones due secoli fa, ha dato origine a un'immensa serie di ricerche, di lavori di approccio, di studi comparati e di indagini sulla vita e sulla società dei popoli derivati da questa arcaica comunità umana. Dopo aver ripreso e consultato l'abbondante materiale messo insieme dai suoi predecessori, Georges Dumézil (morto nel 1986), progredendo lentamente nel corso di più di sei decenni di arduo lavoro, è riuscito a mettere a punto un metodo di comparazione genetica, grazie al quale ha identificato ed evidenziato le strutture fondamentali del pensiero religioso e sociale degli Indoeuropei. Nel frattempo però, alcuni pericolosi avventurieri si erano impossessati di elementi sporadici, di dati provvisori e isolati, di dottrine esoteriche e di pratiche iniziatiche travisate, per sostenere ideologie nefaste che pretendevano di avere la loro base nel pensiero indoeuropeo: la più nota di queste ideologie è il nazismo hitleriano, le cui conseguenze sono state disastrose per l'umanità del XX secolo.

Tuto ciò conferma l'importanza di questo secondo volume del nostro *Trattato*, nel quale eminenti specialisti hanno cercato di cogliere l'esperienza del sacro nell'uomo che popolava le vaste regioni dell'antico mondo indoeuropeo e di presentarne la sintesi alla luce delle nostre attuali conoscenze.

## I. IL MONDO INDOEUROPEO

Come punto di partenza si imponeva l'abbozzo di un approccio globale all'uomo e alla civiltà di queste popolazioni, la cui *Urheimat* è tuttora in discussione, e che, tuttavia, la paleontologia linguistica ci permette di conoscere e di situare nella geografia umana. Nella sua sintesi illuminante, Régis Boyer insiste su fatti innegabili e significativi: il peso preponderante della famiglia come realtà biologica e spirituale; il culto degli antenati; la memoria dei grandi scomparsi; la credenza nella reincarnazione e nei valori etici; la celebrazione della fecondità. Uomini d'ordine e di equilibrio sociale, gli Indoeuropei hanno privilegiato la nozione di patto e di contratto, che troviamo personificata da divinità come Mitra, Tyr, Jupiter. I lavori di Dumézil hanno messo particolarmente in risalto la tripartizione sociale e religiosa, di cui si riscontrano tracce indubbie in ciascuno dei popoli originati dalla famiglia indoeuropea: sovranità e sacro; funzione marziale di conquista, di difesa e di organizzazione; funzione di fertilità-fecondità, creatrice della vita e dei beni indispensabili alla società. Questo schema tripartito, sul quale si struttura il pensiero sociale, non è altro che il riflesso di una tripartizione del pantheon e del culto, col suo prolungamento nei miti e nel rituale destinato a riattualizzare schemi primordiali.

Il nostro vocabolario del sacro proviene in linea diretta dai popoli indoeuropei, il che permette a R. Boyer di affermare che l'importanza del sacro è tale che l'esistenza umana, i luoghi e i tempi vi si trovano immersi. Per mezzo del sacro, l'uomo accede al divino, e questo lo porta a gesti pieni di significato, alla ricerca di una comunione con la trascendenza grazie al rituale, ma lo conduce anche all'idea di separazione, di zona riservata, di luoghi specifici e distanti da tutto ciò che riguarda la vita ordinaria. Il vissuto, con la molteplicità dei riti e dei gesti che segnano gli avvenimenti della vita, della famiglia e della società, si situa in questa linea del sacro. L'uomo indoeuropeo crede nelle potenze da cui dipende, che danno un'impronta al suo destino e lo obbligano ad accordare loro uno spazio: da qui la divinazione e la magia. Ma crede anche a una sopravvivenza, a un aldilà misterioso che ha cercato di rappresentare nei miti. Sostenitore dell'ordine e dell'organizzazione, l'uomo indoeuropeo si è sottomesso ad un'etica, ha dato ordine alla sua vita e alle sue azioni ed ha creato una rete di istituzioni capaci di salvare la società dal caos sempre in agguato. Ogni popolo, a suo modo e secondo la sua cultura, ha tradotto questi principi informatori provenienti da un'eredità arcaica. Questa nozione di eredità è una delle acquisizioni più alte delle ricerche di G. Dumézil, e, con la tripartizione sociale e religiosa e l'onnipresenza del sacro, costituisce una chiave per ogni ulteriore studio sugli indoeuropei.

## II. IL SACRO VISSUTO DELL'INDUISMO

### *1. La tradizione sacra*

Nel X secolo a.C. i popoli indoeuropei occupavano l'immensa area che va dall'Atlantico al Bengala e vi depositarono l'humus nel quale si svilupparono le lingue, le culture e le religioni provenienti da quell'eredità arcaica di cui si è detto. Situata alla frontiera orientale di questa immensità geografica, l'India vedica aveva già fortemente sviluppato questo patrimonio ricevuto dagli antenati, per cui possiamo dire che oggi l'induismo ha quattro millenni di esistenza. Jean Varenne ci mette in guardia contro tre errori: credere l'India estranea alla nostra cultura; considerarla un paese «asiatico» quando invece è essenziale il riferimento all'indoeuropeo; sopravvalutare il sostrato pre-vedico.

Considerando fondamentale nell'induismo la nozione di eredità, Varenne insiste sulla tradizione: il ruolo essenziale del padre di famiglia nel trasmettere le pratiche ricevute con l'eredità familiare; l'importanza della famiglia nella comunità dei fedeli; la scelta del culto lasciata al capofamiglia. Questa nozione specifica di tradizione (e di tradizioni) permette di collocare esattamente i diversi dati che troppo spesso vengono considerati secondo una visione occidentale. Fra questi dati va posta in particolare evidenza l'elaborazione delle dottrine da parte di scuole e pensatori il cui fascino spirituale ha richiamato discepoli; l'assenza di una gerarchia sacerdotale, dato che i sacerdoti sono sempre reclutati soprattutto in base alla loro competenza rituale; la creazione di templi per opera di ricchi proprietari, di confraternite o di principi. Il secolare moltiplicarsi dei testi, dei discepoli e dei santuari, non deve però offuscare l'essenziale ruolo sacerdotale affidato al capofamiglia.

Il principale mediatore del sacro è il dio Agni, il fuoco che deve continuamente brillare nel focolare domestico, il signore della casa, la cui vita si organizza intorno a lui. Agni è colui che raccoglie e indirizza le offerte e le preghiere, l'intercessore presso gli dei, il testimone a cui nulla può essere nascosto, il garante dei giuramenti, la luce che rischiara la coscienza del fedele. Signore del focolare, accompagna la famiglia che si trasferisce altrove, perché il rituale vuole che si portino via delle braci, da alimentare durante il viaggio e che saranno l'origine del nuovo focolare familiare. Agni presiede al matrimonio, all'imposizione del nome al bambino, all'iniziazione dell'adolescente.

### *2. Riti e rituali nell'indusimo*

L'*agnihotra*, l'offerta di latte al fuoco, è un rito universale, perpetuo e obbligatorio, compiuto mattina e sera dal capofamiglia secondo un cerimoniale ben determinato. Questa offerta è una venerazione del fuoco, ma è anche protezione della famiglia e alleanza cosmica, perché il fuoco fa brillare il sole. Le invocazioni al fuoco e al sole inframmezzano i riti di oblazione che sono insieme atti e parole. Agni porta agli dei il messaggio della famiglia, e questo fornisce sicurezza e protezione,

perché attraverso il rito si stabilisce una comunicazione col divino. In questo modo, l'*agnihotra* nutre l'anima del fedele che lo esegue.

Nel corso del periodo vedico, che si conclude verso il V secolo a.C., l'India ha conosciuto dei sacrifici solenni. Si tratta degli *śrauta*, ricalcati sull'*agnihotra* ed estremamente interessanti ai fini di una migliore comprensione dell'esperienza induista del sacro. Caratterizzati dalla celebrazione all'aperto, dall'uccisione di animali offerti attraverso il fuoco e dalla consumazione del *soma*, la bevanda resa sacra dalla comunione col divino, questi sacrifici pubblici esigevano tre fuochi: il *gārhapatya*, fuoco del padrone di casa legato alla simbologia del padre di famiglia; il fuoco *āhavanīya*, che riceveva la vittima immolata; il *dakśināgni*, fuoco protettore del sacrificio. L'insieme rituale richiedeva una vera e propria mobilitazione del sacro: installazione degli altari, direzione della cerimonia da parte del brahman, tracciamento di un solco a limitare lo spazio sacro, sistemazione dei fuochi, supplica agli dei fatta per mezzo del fuoco mediatore e del suo crepitio, uccisione e immolazione sul fuoco delle vittime animali, consumazione dei resti arrostiti e offerti alle divinità, il che rendeva i fedeli partecipi del divino.

### 3. *La vita e il sacro*

In India la vita è sacra. Con il matrimonio comincia la sacralizzazione della coppia, che, datrice di vita, è l'espressione di un disegno divino. Il marito ha un ruolo sacerdotale nella cerimonia nuziale che prepara la giovane donna ad essere sposa, madre, custode del focolare. Il matrimonio, che è civilmente valido nel momento in cui il padre della ragazza dà il suo consenso, acquista valore religioso nell'istante in cui il fidanzato prende la mano della sposa e fa con lei una libagione al fuoco prima di girarvi intorno «al modo del sole»; particolarmente importante è poi il rito dei sette passi. Al termine di questa celebrazione, che si svolge nella casa della sposa, segue la partenza per la dimora della nuova coppia. Qui è essenziale il rito della soglia; e il fuoco domestico, preso dal focolare, viene posto davanti alla porta; infine l'offerta di un *agnihotra* concelebrato dagli sposi, nel corso del quale la sposa viene presentata ad Agni, il dio tutelare della casa. Per tre giorni gli sposi rimangono casti, mentre fanno voti agli dei e recitano preghiere per ottenere un focolare fecondo. La terza notte lo sposo consacra il corpo della sposa: l'asperge con acqua sacrale, lo unge con burro e miele, insuffla nella narice destra invocando Agni, il dio della casa, Savitar, il dio solare, e Prajapati, il dio creatore.

Al terzo mese di gravidanza iniziano le cerimonie che accompagnano la gestazione e preparano al parto: riti propiziatori per la nascita di un figlio maschio che possa continuare la stirpe; preghiere intorno all'*agnihotra*; al settimo mese divisione dei capelli della sposa, agghindata a festa; per il parto, infine, preparazione di una camera consacrata che riproduce le condizioni nelle quali viveva il feto nel grembo materno. Il rituale della nascita è improntato alla gioia che circonda la vita; il decimo giorno, al momento della purificazione, il padre e la madre impongono il nome al neonato.

La cerimonia dell'*upanayana* introduce l'adolescente nella società. È il rito di passaggio alla pubertà, una nuova nascita, un rito che è ancora in vigore dopo tre millenni e che trasforma l'adolescente in *dvija*, «due volte nato». Il cerimoniale simboleggia la novità: rivelazione del vero nome; investitura della «toga» bianca drappeggiata intorno al corpo; donazione di una cintura fatta di erbe intrecciate o di un cordone per le caste superiori, cordone non portato come cintura, ma posto sulla spalla sinistra da dove scende diagonalmente verso l'anca destra. Segue quindi l'iniziazione vera e propria del ragazzo che acquisisce il diritto di deporre un ciocco sul fuoco e recita la sua prima preghiera ad Agni.

L'India sacralizza anche la morte umana. Il corpo del defunto viene deposto in un campo vergine, al di fuori del villaggio, alla presenza dei tre fuochi sacrificali, perché la cremazione è assimilata a un sacrificio. Le ceneri del defunto vengono infine disperse in un fiume, che sarà il Gange per coloro che hanno modo di fare i funerali a Benares, la città santa per eccellenza.

### 4. *L'onnipresenza del sacro*

Jean Varenne insiste sulla presenza del sacro nell'immenso ambito della pratica religiosa, perché l'induismo è soprattutto una ortoprassia, vissuta nell'armonia fra ambito familiare e ambito sociale, e con un'eccellente organizzazione, malgrado l'assenza di una gerarchia sacerdotale. La forza della tradizione e il vigore di Agni, il mediatore, sono sfociati sia in forme anomale, riscontrabili fra gli asceti, sia nell'onnipresenza del sacro che trasforma il pasto in una offerta agli dei e motiva la preghiera personale che sacralizza l'intera giornata. Agni diventa allora quel fuoco interiore che ispira i voti, i numerosi pellegrinaggi ai *tírtha*, luoghi sacri che si contano a decine di migliaia, e infine la venerazione popolare di oggetti sacri (come i *linga* o i *karna*).

La struttura tripartita del divino — la chiave del pensiero indoeuropeo, come insegna Dumézil — ci fa scoprire l'importanza del ritmo ternario nella vita indiana e la sua influenza sulla sacralizzazione della società e dell'attività umana. Al di fuori di questo quadro ternario, sussiste tutto ciò che esula dal *dharma* o regola fondamentale: le divinità minori, la classe degli *śudra*, massa indistinta di servitori «tuttofare» che partecipano alle attività delle tre grandi classi, e molti altri elementi della vita e della società. Ma poiché per un indiano ogni resto (*śeśa*) non è mai trascurabile, la tripartizione si trasforma nella regola del «tre più uno» e l'India ha previsto alcuni mezzi di reintegrazione nell'armonia universale per questi «dimenticati». Il sacro, in ultima analisi, conduce alla nostalgia dell'Uno.

## III. IL SACRO E L'ESTETICA IN INDIA

Benché impressionati e affascinati dai templi e dalle sculture indiane, gli Occidentali rimangono in qualche modo perplessi. Per penetrare nel cuore di questa ar-

te religiosa e per afferrare la relazione tra sacro ed estetica ci sono voluti due secoli. Michel Delahoutre ripercorre le tappe di questo cammino e rivela i segreti degli artisti indiani, e insieme i percorsi del sacro nell'arte.

Il periodo vedico rinuncia ad ogni immagine di culto e ad ogni tempio: il sacro si esprime attraverso *daiva*, «divino», e *brahman*, «parola efficace». Tuttavia, una precisa dottrina presiedeva ai riti del sacrificio offerto agli dei e determinava la possibilità di comunicare con il divino. Fin dal VI secolo a.C. la liturgia vedica poneva la questione della «forma» degli dei e del loro incontro con gli uomini: il pensiero brahmanico era tutto preso dalla forma e dall'espressione del sacro. Le Epopee attestano peraltro l'esistenza di immagini e di raffigurazioni popolari.

Solo all'inizio della nostra era compaiono le immagini delle principali divinità dell'induismo, ma già precedentemente l'India aveva costituito una sorta di topografia sacra: i *tírtha* (luoghi sacri di pellegrinaggio) diventeranno i templi consacrati dalla parola. Immagini e luoghi sacri devono consentire agli uomini che lo desiderano di mettersi in armonia col cosmo e con gli dei, per entrare nella via della liberazione. L'aspetto sacro dell'immagine e del tempio si gioca a livello mentale: si tratta di un microcosmo che permette la reintegrazione dell'uomo nell'universo.

Il diagramma di costruzione o di composizione funge da catalizzatore delle forze cosmiche e delle energie psicologiche, perché ciascun elemento produrrà nello spettatore un particolare stato d'animo. Al centro dell'immagine si trova il punto vitale (*marma*), così come al centro del tempio è posto il luogo sacro per eccellenza, il punto d'integrazione di un insieme organizzato. Al centro è il santuario, *garbha-gṛha*, «casa dell'embrione», in cui verrà posta l'immagine sacra. Al di sopra si leva una torre, le cui mura salgono incurvandosi e ricongiungendosi quindi all'altezza di un cuscino di pietra ( *āmalaka*), una specie di cupola sormontata da un vaso terminante a punta. Simbolismo del centro e sovrastruttura significano che la creazione fu il passaggio dall'informale a un mondo delle forme e che la reintegrazione nel cosmo è il movimento inverso: un passaggio dal mondo delle forme all'Assoluto. La venerazione dell'immagine sacra invita il fedele a raggiungere il centro, l'Assoluto. Così il valore estetico, sia dell'immagine che del tempio, deve risuonare nella coscienza del fedele e metterlo in rapporto col divino, che è al di là del visibile.

## IV. L'UOMO E LA SUA ESPERIENZA DEL SACRO SECONDO LO ZOROASTRISMO

L'ambito indo-iranico costituisce l'essenza dell'eredità indoeuropea nel continente asiatico. Se l'India rimase al riparo dalle grandi fratture della storia, non avvenne lo stesso per l'Iran, visto che nel corso dei tre millenni del suo sviluppo lo zoroastrismo e il mazdeismo conobbero parecchi sconvolgimenti dovuti alle invasioni straniere. I più dannosi si ebbero con la conquista di Alessandro il Grande, della dinastia dei Seleucidi e in seguito da parte dell'Islam. La nostra documentazio-

ne, molto lacunosa, va da Zarathustra agli attuali mazdei, rappresentati da alcune comunità in Iran e soprattutto dai Parsi dell'India. In base al vocabolario, alle dottrine, alle istituzioni e ai dati sociali, Dumézil ha cercato di spiegare la riforma di Zarathustra e in particolar modo la formulazione dei sei Amesha Spenta, delle Entità celesti che egli vede come arcangeli raccolti intorno ad Ahura Mazda, il Signore Saggio. Gherardo Gnoli, uno specialista del mondo iranico, procede invece in modo diverso. Per lui la spiegazione di Dumézil non rende conto di tutti i dati dello zoroastrismo.

### 1. *Una religione fondata su una norma tripartita*

Mediante uno studio comparato che utilizza tutte le fonti disponibili, compresi i testi cristiani, manichei e musulmani, Gnoli cerca di precisare l'antropologia religiosa dello zoroastrismo. Sotto questo termine per lui vanno conglobate le diverse fasi e gli orientamenti successivi della dottrina predicata da Zarathustra fra il X e il VII secolo a. C., che è rimasta la struttura fondamentale della religione degli Achemenidi, dei Parti, dei Sassanidi e dei Parsi. La filigrana dei tre millenni è costituita da una norma: il fedele deve conformarsi ai buoni pensieri, alle buone parole, alle buone azioni. A questa stessa regola di giustizia e di verità si adeguano anche il sacrificio, i riti, il culto, di cui è elemento essenziale il fuoco, simbolo vivente della forza divina e luce che annienta le tenebre dell'ignoranza. L'*Avesta*, il testo sacro dello zoroastrismo, esalta il dio supremo Ahura Mazda creatore del cielo, della terra e autore della felicità umana.

### 2. *Cosmo, luce e verità*

Una serie di ierofanie illumina il comportamento dell'uomo e gli permette di fare costantemente la scelta della giustizia e della verità: la volta celeste, irradiazione e simbolo del Signore Saggio che illumina l'intelligenza; il sole, la luna e gli astri; la terra, il fuoco, l'acqua e il vento, elementi cosmici essenziali, di cui l'uomo deve salvaguardare l'integrità e la purezza, al punto che i cadaveri vengono scarnificati dagli avvoltoi perché non abbiano ad inquinare gli elementi. Colpisce, alla lettura dell'*Avesta*, l'importanza dello *xwarnah*, lo splendore soprannaturale che accompagna l'uomo giusto, assolutamente fedele ai comandamenti del Signore Saggio. Dalla sua sede, sulla cima delle più alte montagne, questa luce sostanziale illumina il cosmo, esso stesso manifestazione numinosa. Ritroviamo qui il simbolismo indiano del Monte Meru, centro del mondo e asse cosmico.

### 3. *La dualità del principio vitale: mēnōg e gētīg*

Per capire l'antropologia religiosa zoroastriana è indispensabile afferrare esattamente i due piani di esistenza, necessari e inseparabili. L'esistenza detta *mēnōg* è il piano superiore, invisibile, intangibile, mentale, trascendentale, fonte e fonda-

mento. L'esistenza *gētīg*, invece, è l'esistenza fenomenica, visibile, tangibile, manifesta, che si presenta come il frutto del *mēnōg*. Secondo Gnoli, questa teoria dei due piani di esistenza chiarisce il sacro zoroastriano concepito come trascendentale nella sua origine e manifesto nel mondo. Se ne deducono tre conseguenze: la prima è l'esistenza di un archetipo nel mondo celeste; la seconda è il «fenomeno di angelizzazione», cioè la credenza in una trasfigurazione spirituale delle realtà cosmiche; la terza concerne le *fravašī*, elementi costitutivi della natura umana, che entrano per un certo tempo nell'esistenza *gētīg* allo scopo di partecipare alla lotta contro Ahriman, lo Spirito del male. Un fatto è chiaro: l'uomo si trova al centro del dramma dualistico rivelato da Zarathustra.

### *4. Il dualismo zoroastriano e la salvezza dell'uomo*

Per Gnoli, le *Gatha* sono nel mondo iranico la testimonianza di una reazione del Profeta contro la crisi ritualista del sacrificio, così come in India le *Upanisad* sono la testimonianza di una reazione ai sacrifici brahmanici. In entrambi i casi la reazione avrebbe origine nella presa di coscienza del male e dell'ingiustizia. In Iran questa presa di coscienza ha portato Zarathustra a formulare la dottrina dei due Spiriti. Ahura Mazda è il dio supremo che con la sua onnipotenza luminosa ha creato un mondo buono. Ma da dove viene il male? Spenta Mainyu, lo Spirito Buono, ha scelto il Bene; Angra Mainyu, lo Spirito Malvagio, ha liberamente scelto il Male. Scelta e libertà sono dunque fondamentali. Soggetto all'influenza dei due Spiriti, l'uomo deve usare la libertà per fare la propria scelta. Questo dualismo verrà ripreso in modo diverso dalle varie religioni del Vicino Oriente e del mondo mediterraneo.

Zarathustra non è soltanto all'origine delle dottrine dualistiche — la cui forma più radicale si ritroverà presso un altro iranico, Mani — ma ha anche sostituito la concezione ciclica indoeuropea del tempo con una concezione lineare. Questa innovazione gli consente di vedere, al di là del periodo della mescolanza del Bene e del Male nel mondo, un periodo di ritorno alle origini: è la dottrina della trasformazione del cosmo, di cui l'uomo sarà anche il beneficiario. La sua esistenza *gētīg* si colloca nella mescolanza dei due principii, ma il Signore Saggio gli ha dato la libertà di scegliere. Se i suoi atti saranno ispirati alla scelta del Bene, al momento della morte questa scelta sarà definitivamente consacrata dal suo ingresso nella «casa del canto», la casa di Ahura Mazda: sarà la vita immortale segnata dalla *grasha*, la «trasfigurazione». Il *drugvant* ha invece scelto la menzogna e l'errore e sarà rinchiuso nella casa del male, al centro delle tenebre.

## V. ASPETTI DEL SACRO PRESSO I CELTI

### 1. *Il mondo celtico*

Abbandoniamo ora il mondo indo-iranico per accostarci al più occidentale dei popoli indoeuropei che ha conservato anch'esso, come è stato giustamente sottolineato da Vendryès, Benveniste e Dumézil, una terminologia del sacro corrispondente a quella dell'India e dell'Iran, segno visibile non soltanto dell'influsso di una comune antichissima eredità, ma anche del ruolo dei collegi sacerdotali e dei loro rituali. Enrico Campanile comincia perciò ad illustrare il ruolo decisivo della tripartizione di Dumézil per lo studio della società celtica, del suo pantheon e del suo approccio al sacro. La tripartizione teologica è manifesta nel pantheon che presenta le tre funzioni divine: sovranità, forza, fecondità. Quest'ultima è rappresentata specialmente dalle dee, come avviene in India e Iran. Grazie alla teologia druidica arriviamo a capire il pantheon celtico, ma constatiamo che, come in Germania, la funzione guerriera ha dato una connotazione bellicosa alla rappresentazione della sovranità e del sacro. La nozione di spazio sacro è evidente nella vita religiosa e sociale: si tratta di uno spazio sottratto alla proprietà umana del suolo. Il luogo dell'assemblea dei Druidi manifesta la sacralità del centro e disegna le forme arcaiche di un sacro relazionale attraverso il quale l'uomo cerca la protezione degli dei. Gli storici hanno spesso posto la questione dei sacrifici umani, in tempi di origini lontane, presso queste popolazioni. Campanile conduce un'indagine sistematica e comparata delle rare fonti di cui disponiamo e perviene alla conclusione che i sacrifici umani con tutta probabilità hanno costituito un elemento della religione arcaica. Nella serie dei documenti raccolti nel corso di questa indagine, il più antico sacrificio sarebbe quello dell'Uomo Primordiale (*Purusha*) riportato in un mito del *Rigveda*. Altri fatti sembrano essere tracce di questa pratica: il sacrificio di Ifigenia e quello dei dodici giovani Troiani; un sacrificio umano annuale nella colonia ionica dell'Asia Minore, ancora nel VI secolo; i sacrifici di uomini presso i Germani e i Balti nei boschi sacri; i sacrifici umani presso i Persiani secondo Erodoto. Questi dati sporadici conducono ai Celti, dove il sacrificio umano si è conservato più a lungo rivestendo un aspetto di espiazione e purificazione. In un'ottica leggermente diversa si situa la decapitazione e mutilazione dei nemici, accompagnate da offerte rituali, pratica barbara comune presso i Celti.

### 2. *Destino umano e sopravvivenza*

Quanto al destino umano — questione antropologica fondamentale — disponiamo invece di pochi elementi. Parlando della religione dei Druidi, Cesare ci dice che, secondo quella dottrina, l'anima non muore, ma, dopo la morte, passa da un corpo a un altro. Questa dottrina della trasmigrazione si trova attestata in diverse fonti di origine celtica. Documenti irlandesi alludono a un viaggio per mare che porta in isole dove l'anima trova eterna giovinezza e felicità senza fine.

I documenti celtici relativi alla sopravvivenza costituiscono un insieme simbolico molto eloquente: rara l'incinerazione, ma frequente l'inumazione; resti simbolici del pasto; presenza dell'uovo spezzato nelle tombe galliche, segno di un mito cosmogonico del rinnovamento periodico della natura; conservazione dei crani deposti in nicchie. Nella dottrina druidica irlandese il paradiso, che conosciamo grazie ai poeti irlandesi, è chiamato Sid. Si tratta di un mondo meraviglioso, nel quale non esiste né tempo né spazio, ma una musica celeste, luogo di pace ben diverso dall'aldilà delle tradizioni germano-scandinave.

## VI. IL SACRO NELLA VITA E NELLA COMUNITÀ DEI GERMANI E DEGLI SCANDINAVI

Il termine *siðr*, che denota ciò che chiamiamo «fede», comporta l'idea di pratica e di costume. Così, è subito evidente che ciò che intendiamo per «religione germanica e scandinava» — priva di un vero sacerdozio e di templi — può essere spiegato solo da autentici specialisti come Régis Boyer, che arrivano a far parlare testi e fonti.

### 1. *La terminologia del sacro*

Un primo campo semantico del sacro germano-scandinavo viene da *heill*, che designa la sorte favorevole. *Helgi* ha il senso di sacro, santità e inviolabilità; sostantivo comune, questo termine ci orienta verso il caso, verso auspici propizi. L'aggettivo *heilagr* connota l'inviolabilità e designa anche il «santo», coronato dal caso. Vocaboli tedeschi come *heilig*, *heiligkeit*, derivano da *heill* e *helgi*. *Heiligaz* si dice di un dono fatto dalle potenze trascendenti, una forza innata.

Questo primo campo semantico del sacro germano-scandinavo ci pone di fronte alla visione di un mondo totalmente sottomesso al Destino, cui obbediscono uomini, eroi, dei e leggi. Perfino il *Ragnarök*, che segna la fine del tempo, gli è sottomesso. Da questo concetto deriva l'importanza straordinaria della consultazione degli auguri e della divinazione.

Il Destino è *Gaefa*, dono delle potenze. L'uomo è cosciente di esserne il depositario: siamo nel centro del sacro, peculiare dell'uomo germanico antico che non ha conosciuto né preghiere, né adorazione. Espresso con vocaboli diversi, il Destino è il sacro trascendente da cui dipendono le numerose divinità di un pantheon organizzato e diversificato, che G. Dumézil ha studiato accuratamente grazie alla sua griglia di lettura delle tre funzioni: sovranità, forza, fecondità.

### 2. *Il sacro, l'uomo e il clan*

Il rito costituisce una attuazione del sacro. I riti della nascita sono particolarmente significativi. La madre partoriva inginocchiata e il neonato veniva ricevuto dal-

la terra madre, che aveva grande importanza presso i popoli germanici. Poi il bambino veniva asperso d'acqua e sollevato verso il sole. Questi riti costituivano una consacrazione agli elementi naturali. Il padre riconosceva il figlio dandogli un nome che riproduceva, almeno parzialmente, il nome del padre e della madre. Con questa cerimonia si attuava l'integrazione nella famiglia.

La famiglia è il quadro naturale dell'esercizio del sacro. Perfino gli dei erano organizzati in famiglie, cosa che mostra l'importanza del collettivo per i Germani. Un uomo esiste solo se rientra nel quadro del clan familiare il cui capo di famiglia ha ruolo sacerdotale: dovrà eseguire i riti festivi, stagionali, familiari (nascita, matrimonio, funerali). La *hamingja* è la figura del destino legato al clan. Alla morte del capofamiglia, l'ingresso in carica del successore rappresenta un avvenimento di grande importanza, perché da ora in poi su di lui peserà la responsabilità della fedeltà al destino familiare. L'onore di un membro della famiglia si ripercuote sull'intero clan. Egualmente l'offesa portata a un membro del clan viola l'integrità del gruppo intero. Il dovere di far vivere il sacro compete alla comunità familiare.

Il senso dell'onore si fonda sulla coscienza di appartenere al clan: sapendo di essere portatore della *hamingja*, un sacro che lo lega a tutti i suoi membri, l'uomo germanico ha coscienza dell'importanza delle sue parole, dei suoi atti e dei suoi sentimenti. Sa che tutti lo guardano, che egli deve far onore al suo clan e che la sua reputazione è il valore fondamentale. Tutto ciò costituisce un insieme di manifestazioni del sacro. L'uomo germanico e quello scandinavo, che conosciamo attraverso una ricca letteratura, pervenutaci fin dall'inizio del nostro millennio, conosce, accetta e assume il suo destino: da qui gli vengono il coraggio di fronte agli ostacoli e alle prove e la forza per accettare il combattimento, che è l'occasione per mostrarsi degno di questo suo destino. L'uomo mostrerà di essere degno del sacro che abita in lui proprio attraverso i suoi atti.

### *3. Il sacro, il culto e il diritto*

Un secondo campo semantico del sacro deriva da *vé*, *weihs* in gotico, *vigja* in islandese: i verbi che ne derivano significano «consacrare». Ci troviamo nella linea semantica di *Weihe*, la «consacrazione» o il «sacro» cultuale. *Vé* designa i luoghi di culto elevati e all'aria aperta, nelle foreste e nei pressi di una fonte. Si tratta dell'ubicazione dei sacrifici, umani in tempi antichi, e di animali in ogni epoca. Come in India e a Roma, in Germania il re era scelto fra i membri dei clan e in lui venivano riposti lo *heill* e la funzione della *vigja*. Se il re si dimostrava incapace di far fronte alle sue funzioni sacrali, veniva sacrificato. La comunità rifiutava con forza due forme di dissacrazione: l'omosessualità e il tradimento. I trasgressori venivano banditi e abbandonati alla morte. Anche il diritto non era altro che una codificazione del Destino. Il buon andamento della società si fondava su un patto voluto dalle potenze e questa legge era in realtà un atto di culto.

## VII. L'ESPERIENZA DEL SACRO PRESSO GLI ANTICHI SLAVI

Popoli senza scrittura al momento della loro conversione al cristianesimo, gli Slavi ci hanno lasciato soltanto scarsa documentazione dello loro antiche credenze. Per darci un'idea dell'esperienza del sacro nella vita di queste popolazioni, Régis Boyer ha posto al centro del suo studio un idolo trovato nel 1848 nel fiume Zbrucz, un affluente di sinistra del Dniestr, in Ucraina. Disponiamo di alcuni altri documenti analoghi, tentativi fatti nei secoli IX e X di trascrivere sulla pietra il sistema mitologico slavo. La struttura dell'idolo presenta una tripartizione delle attività sociali e religiose: in alto la sovranità; al centro la funzione militare e il braccio secolare; in basso la produzione dei beni necessari alla società. Un documento del genere illustra testi come quello di Thietmar di Merseburgo, redatto all'inizio dell'XI secolo. Tuttavia, se consideriamo da vicino la triade divina panslava costituita da Perun, Rod e Stribog, constatiamo che il trifunzionalismo è in realtà piuttosto confuso. Perun infatti è il dio della guerra ma anche quello della fecondità, dal momento che controlla le stagioni e dispensa la pioggia. Il dio Rod veglia sui campi e si occupa del commercio, ma anche del contratto, come Mitra nel mondo iranico e Týr in quello germanico; arriviamo in questo modo fino al cielo diurno, dove splende il sole: Stribog, infine, governa i venti e personifica diversi fenomeni naturali.

Il secondo registro dell'idolo dello Zbrucz è riservato allo spazio dell'uomo che prega, offre, implora e adora, a differenza della religione germanica, che non conosceva la preghiera. Partendo dal documento archeologico, Boyer ritorna infine ai testi. Questi mostrano un tipo di rapporto familiare fra l'uomo e gli dei protettori della vita. Tutto induce a pensare che l'essenza della religione slava fosse il culto: culto degli antenati e culto delle forze della natura. Il nucleo di base della società erano incontestabilmente la famiglia e il clan. L'archeologia ha esumato tombe in cui il defunto era provvisto dei beni necessari alla sopravvivenza e sappiamo dell'esistenza di un festino dei morti al tempo del solstizio d'inverno. Il culto della natura sembra primordiale e legato al culto degli animali, in primo luogo del cavallo, come del resto in tutto il mondo indoeuropeo. In definitiva, tutto ciò che sappiamo degli antichi Slavi fa pensare che per loro il sacro, nella sua concezione e nelle sue espressioni, avesse il suo punto di partenza nella vita e nella famiglia.

## VIII. IL SACRO PRESSO I POPOLI BALTICI

### 1. *I documenti*

In questo volume del *Trattato* Marija Gimbutas, grande specialista della religione dei popoli baltici e della religione dell'Europa arcaica, ha fornito una sintesi notevole di questi due pantheon così poco conosciuti. Non torneremo su questo argomento. Per concludere il volume sottoponiamo invece al lettore alcuni interes-

santi dati desunti dal recente volume di Philippe Jouet, *Religion et Mythologie des Baltes* (Milano-Paris 1989), che ha come sottotitolo: *Una tradizione indoeuropea*. In quest'ottica e in una prospettiva duméziliana, l'autore ha utilizzato le sue fonti: da una parte gli antichi documenti esterni al paganesimo, dall'altra le vestigia della mitologia raccolte dagli studiosi dei due ultimi secoli. Queste fonti mitografiche sono le *dainas* lettoni e i *daãnos* lituani, una massa imponente di canti provenienti da poemi epici, la cui esistenza ci è nota attraverso le Cronache medievali. Questa letteratura ha conservato temi religiosi, elementi cultuali e miti dell'epoca precristiana, in cui soltanto la tradizione orale di popoli privi di scrittura trasmetteva dottrine, miti e riti.

## 2. *La società divina*

La religione dei Balti reca tracce incontestabili della tripartizione cosmica e delle tre funzioni degli dei. La società divina rassomiglia alla società umana, che a quella è strettamente legata. Una delle divinità principali è Deiva, il dio del cielo diurno. Il dio lettone Dievs è luminoso, celeste, patrono della luce, generoso, datore dei beni, dio della rettitudine, giustiziere come lo scandinavo Týr. Dievs si contrappone a Perkons, il dio del tuono. Accanto a queste due divinità troviamo la dea Saule, che ha lo splendore del sole, e Mēnesis, l'astro del cielo diurno. Dievs, Saule, Mēnesis e Perkons sono divinità supreme. La dea lettone Laima presiede alla continuazione delle stirpi, al parto e al destino degli uomini, che è la posta in gioco per delle divinità capricciose. È la madre della vita ed è chiamata figlia di Dievs. Troviamo anche traccia del culto degli dei della fertilità e della prosperità materiale.

## 3. *Sacro, sacrificio, culto*

È spesso documentata l'esistenza di luoghi sacri. Come nel mondo germanico, i più importanti sono le foreste, dimora degli dei. Sappiamo che in Lituania i disboscamenti ad opera dei cristiani provocarono la collera dei pagani. Molti boschetti erano adibiti alla divinazione e in ogni tempo i Lituani nutrivano gli uccelli delle foreste; facevano inoltre sacrifici ai serpenti, simbolo di fecondità. Qualche traccia è comunque rimasta di edifici di culto e di altari per il fuoco sacro. I Balti non avevano una classe sacerdotale e in questo sono simili ai Germani, agli Scandinavi e agli Slavi. Incaricato del sacrificio, del fuoco sacro e della liturgia, era il capofamiglia; ma della divinazione si occupavano individui specializzati, poiché era necessario conoscere le intenzioni degli dei.

## 4. *Il sacro e la sopravvivenza*

Tutti i popoli indoeuropei hanno creduto in una sopravvivenza. Presso i Balti sembra esistesse l'uso di libagioni e di festini rituali che preparavano l'immortalità, come nel brahmanesimo in India. Vi si ritrova il soma e il fuoco connesso al sa-

crificio agli dei: riti di invocazione e di offerta agli dei stessi, aspersione dell'assemblea e rito di comunione.

I riti funebri (inumazione o cremazione) ebbero notevole sviluppo, ad esempio presso i Germani e gli Slavi. Conosciamo casi di funerali in cui venivano bruciati gli oggetti preziosi e perfino i servitori del defunto. La cremazione avveniva nella foresta o in un boschetto sacro posto in cima ad una collina. Grande importanza era attribuita al fuoco che sprigionava dalla pira funebre. Certamente i Balti, come i Germani, gli Scandinavi e gli Slavi, celebravano un culto per i morti della famiglia, che costituivano la base mistica del clan.

Voltando le spalle ai diversi positivismi che hanno pesato sulla Storia delle religioni durante il XIX e XX secolo, il *Trattato di antropologia del sacro* imbocca ora decisamente la via del nuovo spirito antropologico aperta dalle opere di Georges Dumézil, Mircea Eliade, Carl G. Jung, Henry Corbin e Gilbert Durand. Il saggio sul *simbolo* pubblicato da Durand nel I volume del *Trattato* (pp. 75-118) è assai rappresentativo del nostro metodo. Nella sua *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Eliade ha presentato una notevolissima sintesi del pensiero dell'*homo religiosus* nello spazio e nel tempo. Insieme a Dumézil, a suo tempo, anche Eliade plaudì alla pubblicazione della nostra trilogia *L'expression du sacré dans les grandes religions*, opera in cui una ventina di indiscussi specialisti ha analizzato il vocabolario del sacro e, attraverso un'indagine di semantica storica, ha cercato di comprendere il locutore del sacro, l'*homo religiosus.*

Sulla base dei documenti storici e del fenomeno del sacro accettato da tutti gli storici delle religioni, gli autori del *Trattato*, tutti specializzati nei rispettivi campi, osservano l'*homo religiosus* mentre vive l'esperienza del sacro nella propria società e nella propria cultura. Tenendo conto delle sue credenze e delle sue idee, attenti alla sua espressione verbale del sacro, analizzano l'esperienza religiosa dell'*homo religiosus* impegnato appunto nella vita e negli avvenimenti di quella società e di quella cultura. La sintesi realizzata nel momento iniziale di ciascuna di queste analisi costituisce un aspetto importante delle strutture di una antropologia del sacro che il nostro *Trattato* continua ad elaborare, con lo scopo di mettere in evidenza fin dalle origini la dimensione religiosa dell'uomo e di meglio comprendere la sua attuale situazione storica nel cosmo.

Dedicato agli Indoeuropei, questo volume II doveva necessariamente aprirsi con una presentazione che facesse il punto della questione. Si è occupato poi del mondo indo-iranico, che copre rispettivamente quattro e tre millenni di esperienza religiosa, e poi, passando all'altra estremità di questa vasta area geografica, ha affrontato i Celti, il cui vocabolario del sacro è peraltro omologo a quello indoeuropeo. Il lettore si attendeva forse di trovare qui anche studi sull'eredità indoeuropea nelle religioni greca e romana. Abbiamo invece deciso di trattare largamente questi argomenti nel volume III, *Il mondo mediterraneo*, e questo per due ragioni: in primo luogo per la specificità dello sviluppo del mondo romano e del mondo greco e per l'ampiezza della loro irradiazione su tutta la cultura mediterranea; in secondo luogo per ragioni di equilibrio interno della nostra opera. Così facendo, ab-

biamo avuto a nostra disposizione ampio spazio per trattare la zona centrale del mondo indoeuropeo, occupato da popoli arcaici senza scrittura (Germani, Scandinavi, Slavi e Balti). Malgrado la scarsità delle fonti, gli specialisti sono riusciti a fornire una soddisfacente visione complessiva dell'esperienza del sacro dell'uomo arcaico di queste civiltà. E di conseguenza, in questo modo, questo nostro II volume ha fornito una eloquente e originale rassegna dell'esperienza del sacro nella vita dell'*homo religiosus* indoeuropeo.

# BIBLIOGRAFIA

Uno strumento di lavoro qual è il nostro Trattato deve fornire agli studiosi indicazioni utili per il proseguimento delle loro ricerche. Per questo è indispensabile un Indice, che infatti comparirà nel volume VII. Nel frattempo la consultazione di questo II volume risulta di fatto agevolata dall'Indice dettagliato che viene proposto in apertura. Il volume VII conterrà anche una Bibliografia sistematica e critica. Ma già ora, in questo volume II, vogliamo fornire una prima Bibliografia di orientamento. Poiché i singoli autori, al termine dei loro contributi, hanno già segnalato le opere di riferimento fondamentali per i rispettivi argomenti, ci limitiamo ad una serie di indicazioni complementari.

0. SIGLE E ABBREVIAZIONI

*EnciclRel* = A.M. Di Nola (ed.), *Enciclopedia delle religioni*, I-VI, Vallecchi, Firenze 1970-1976;
*EncyclRel* = M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Macmillan, New York 1987;
*EncyclUniv* = *Encyclopaedia Universalis*, Enc. Univ. Franç., Paris 1968-1985;
*GrDizRel* = *Grande Dizionario delle Religioni*, I-II, Cittadella-Piemme, Assisi-Casale 1988; (trad. it. di: P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson, M. Delahoutre, edd., *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris 1984, 1985);
*HandbRel* = J.P. Asmussen e J.L. Laessoe (e C. Colpe), edd., *Handbuch der Religionsgeschichte*, I-III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971-1973;
*HistGénRel* = M. Gorce e R. Mortier (dirr.), *Histoire générale des religions*, I-V, Quillet, Paris 1944, 1960;

*StorCredId* = M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Sansoni, Firenze 1979-1983 (trad. it. di: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Payot, Paris 1976-1983);
*StorRelLAT* = *Storia delle religioni*, I-VII, Laterza, Bari 1976-1978 (trad. it. di: H.-Ch. Puech, ed., *Histoire des Religions*, I-III, Gallimard, Paris 1970-1976);
*StorRelUTET*= G. Castellani (ed.), *Storia delle religioni*, I-V, UTET, Torino 1970-1971.

1. REPERTORI BIBLIOGRAFICI

J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, I-II, Mouton, The Hague-Paris 1973-1974;
J. Ries, *Complemento bibliografico*, in *GrDizRel*, II, pp. 2288-304 (con un elenco delle sigle delle Collane e dei Periodici. Si vedano inoltre i numerosi articoli relativi agli argomenti trattati in questo vol. II);
M. Eliade, *StorCredId*: *Bibliografia critica*, I, pp. 407-89; II, pp. 417-520; III, pp. 315-76;
Fr. Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, I-II, Mouton, Berlin 1984-1985.

2. OPERE DI RIFERIMENTO E DI PRIMO ORIENTAMENTO

Si rinvia alla *Bibliografia* pubblicata al termine del vol. I del presente *Trattato*, pp. 315-19. Si aggiunga: M. Eliade e J.P. Couliano, *Dictionnaire des Religions*, Plon, Paris 1990.

3. IL MONDO INDOEUROPEO
(cfr. qui, pp. 7-24)

a. Il vocabolario indoeuropeo del sacro

R. Otto, *Das Heilige*, Gotha 1917; Breslau-München 1963 (35° ed.) (trad. it. *Il Sacro*, Zanichelli, Bologna 1926; Feltrinelli, Milano 1984);
J. Vendryès, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*, in «Mémoires de la Soc. linguistique de Paris», 20 (1918), pp. 265-85;
W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen*, Mohr, Tübingen 1942;
A.-J. Festugière, *La sainteté*, PUF, Paris 1942;
Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Belles Lettres, Paris 1963;
E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Minuit, Paris 1969-1975 (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I-II, Einaudi, Torino 1976);
J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1982, 1990;

J. Ries (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions, II: Peuples indo-européens et asianiques, hindouisme...*, HIRE, Louvain-la-Neuve 1983.

b. Gli Indoeuropei
(Si segnala la Rivista *Études indo-européennes*, pubblicata dal 1982 all'Università Jean Moulin di Lione).

b.1. Su Georges Dumézil

*Georges Dumézil et les études indo-européennes*, in «Nouvelle École», 22-23 (1973);
C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology*, Univ. California Pr., Berkeley 1973, 1982;
J.-Cl. Rivière (ed.), *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens*, Copernic, Paris 1979 (Bibliografia di Dum.: pp. 239-57);
*Georges Dumézil. Cahiers pour un temps*, Pandora, Paris 1981 (Bibliografia di Dum.: pp. 339-49);
*Georges Dumézil. Entretien avec Didier Fribon*, Gallimard, Paris 1987.

b.2. Alcune opere di G. Dumézil

*L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles 1958 (trad. it. *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Il Cerchio, Rimini 1988);
*Mythe et épopée*, I-III, Gallimard, Paris 1968-1973 (trad. it. parziale *Mito e epopea. La terra alleviata*, Einaudi, Torino 1982);
*Les dieux souveraines des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977 (trad. it. *Gli dei sovrani degli Indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985).

b.3. Da Dizionari ed Enciclopedie

G. Devoto, *La religione degli Indoeuropei*, in *StorRelUTET*, II (1971), pp. 345-60;
A.M. Di Nola, *Religione indoeuropea*, in *EnciclRel*, III (1971), coll. 1020-38;
M. Eliade, *La religione degli Indoeuropei. Gli dei vedici*, in *StorCredId*, I (1979), pp. 207-36;
B. Lincoln e C.S. Littleton, *Indo-European Religions*, in *EncyclRel*, VII (1987), pp. 190-213;
J. Loicq, *Religione degli Indoeuropei*, in *GrDizRel*, I (1988), pp. 993-1014.

b.4. Libri

G. Devoto, *Origini indoeuropee*, Sansoni, Firenze 1962;
A. Scherer (ed.), *Die Urheimat der Indogermanen*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1968 (Bibliografia: pp. 569-71);
J. Haudry, *Les Indo-Européens*, PUF, Paris 1981; *La religion cosmique des Indo-Eu-*

*ropéens*, Arché-Belles Lettres, Milano-Paris 1987.

4. L'INDIA E L'INDUISMO
(cfr. qui, pp. 27-143)

a. Da Dizionari ed Enciclopedie

P. Masson-Oursel, *Les religions de l'Inde*, in *HistGénRel*, (1960), pp. 3-23;
J. Gonda, Le religioni dell'India, in StorRelUTET, V (1971), pp. 277-430;
A.M. Di Nola, *Induismo*, in *EnciclRel*, III (1971), coll. 1113-16;
M. Eliade, *L'India prima di Gautama Buddha*, in *StorCredId*, I (1979), pp. 237-70;
Anne-Marie Esnoul, *L'induismo*, in *StorRelLAT*, IV (1977), pp. 51-160; *Hindouisme*, in *EncyclUniv*, IX (1985), pp. 327-33;
J. Gonda, P. Jayakar, Wendy Donnelly O'Flaherty, W. Halbfass, A. Appadurai, *Indian Religions*, in *EncyclRel*, VII (1987), pp. 168-98.

b. Libri di primo riferimento

L. Renou e J. Filliozat, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, I-II, Maisonneuve, Paris 1947-1953 (rist. 1985);
R. Pannikar, *The Vedic Experience*, Univ. California Pr., Berkeley 1977;
J. Gonda, *Le religioni dell'India*, I-II, Jaca Book, Milano 1981;
L. Frederic, *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Laffont, Paris 1987.

c. Studi di sintesi

L. Renou, *L'hindouisme*, PUF, Paris 1951,..., 1987;
H. Zimmer, *Mythes et symboles dans l'art et dans la civilisation de l'Inde*, Payot, Paris 1951;
W. Kirfel, *Symbolik des Hinduismus und des Jinismus*, Hiersemann, Stuttgart 1959;
S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, PUF, Paris 1966 (2° ed.);
L. Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris 1966;
R.C. Zaehner, *The Bhagavad-Gitā*, Univ. Pr., Oxford 1969;
R. De Smet e J. Neusner, *La quête de l'Eternel*, DDB, Paris 1967;
R.C. Zaehner, *L'hindouisme*, DDB, Paris 1974;
A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, Bouchet/Chastel, Paris 1975;
D. Acharuparambil, *Induismo. Vita e pensiero*, Teresianum, Roma 1976;
Madeleine Biardeau e Ch. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF, Paris 1976;
G. Deleury, *Le modèle indou. Essai sur les structures de la civilisation de l'Inde d'hier et d'aujourd'hui*, Hachette, Paris 1978;
L. Renou, *La civilisation de l'Inde ancienne*, Flammarion, Paris 1981;

Madeleine Biardeau, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris 1981;
A. Moretta, *Miti indiani*, Longanesi, Milano 1982;
Ch. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La découverte, Paris 1989.

5. ZOROASTRISMO E MAZDEISMO

Da Dizionari ed Enciclopedie

Gh. Gnoli, *La religione persiana*, in *StorRelUTET*, II (1971), pp. 235-92 (Bibliografia: pp. 289-92);
A.M. Di Nola, *Zoroastrismo*, in *EnciclRel*, VI (1976), coll. 370-428 (Bibliografia: coll. 425-28);
J. de Menasce, *Zoroastrisme*, in *EncyclUniv*, XVIII (1985), pp. 1256-60;
Gh. Gnoli, *Zoroastrism*, in *EncyclRel*, XV (1987), pp. 579-91;
J. Duchesne-Guillemin, *Mazdeismo*, in *GrDizRel*, II (1988), pp. 1300-308.

6. I CELTI
(cfr. qui, pp.149-178)

a. Riviste e Collezioni

*Revue celtique*, Paris 1870-1934;
*Zeitschrift für keltische Philologie*, Halle 1899-...;
*Ogam. Tradition celtique*, Rennes 1948-... (Supplemento: *Celticum*).
*Études celtiques*, Paris 1963-...;

b. Da Dizionari ed Enciclopedie

Françoise Le Roux, *La religione dei Celti*, in *StorRelLAT*, I (1976), pp. 799-858;
A.M. Di Nola, *Religione dei Celti*, in *EnciclRel*, I (1970), coll. 1685-734 (Bibliografia: coll. 1732-34);
V. Pisani, *Le religioni precristiane degli Slavi, dei Balti e dei Celti*, in *StorRelUTET*, II (1971), pp. 361-461 (sui Celti: pp. 427-61);
Françoise Le Roux, *Keltische Religion*, in *HandbRel*, I (1971), pp. 245-76; *Celtes*, in *EncyclUniv*, IV (1985), pp. 469-78;
P. Mac Mana, *Celtic Religion*, in *EncyclRel*, III (1987), pp. 148-66;
J. Loicq, *Celti e Celto-Romani*, in *GrDizRel*, I (1988), pp. 310-20.

c. Libri

J. Vendryès, *Les religions des Celtes*, PUF, Paris 1948 ('Coll. Manà);

V. Pisani, *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*, Galileo, Milano 1950;
J. de Vries, *Keltische Religion*, Kohlhammer, Stuttgart 1961;
Françoise Le Roux, *Les druides*, Paris 1961; Ogam, Rennes 1971;
M. Dillon, N.K. Chadwick, Ch.J. Guyonvarc'h e Françoise Le Roux, *Les royaumes celtiques*, Fayard, Paris 1974;
P.M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, PUF, Paris 1976;
V. Kruta, *Les Celtes*, PUF 1976, 1979;
Françoise Le Roux e Ch.J. Guyonvarc'h, *Les druides*, Ogam-Celticum, Rennes 1982 (3° ed.);
Françoise Le Roux e Ch.J. Gyonvarc'h, *La civilisation celtique*, Ogam-Celticum, Rennes 1979;
P. Mac Cana, *Celtic Mythology*, Feltham, Middlesex 1983;
G. Zecchini, *I Druidi e l'opposizione dei Celti a Roma*, Jaca Book, Milano 1984;
J. Markale, *Le druidisme*, Payot, Paris 1985;
J.P. Persicout, *Dictionnaire de mythologie celtique*, Rocher, Monaco 1985.

7. GERMANI E SCANDINAVI
(cfr. qui, pp. 181-209)

a. Da Dizionari ed Enciclopedie

A.M. Di Nola, *Religione dei Germani*, in *EnciclRel*, II (1970), coll. 1724-93 (Bibliografia: coll. 1792s.);
J. de Vries, *La religione dei Germani*, in *StorRelLAT*, I (1976), pp. 763-97;
C.A. Mastrelli, *La religione degli antichi Germani*, in *StorRelUTET*, II (1971), pp. 463-535;
L. Ejerfeldt, *Germanische Religion*, in *HandbRel*, I (1971), pp. 277-342;
E. Polomé, *Germanic Religion*, in *EncyclRel*, V (1987), pp. 520-36;
J. Ries, *Germani e Scandinavi (Religione degli antichi)*, in *GrDizRel*, I (1988), pp. 760-76.

b. Libri

J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I-II, de Gruyter, Berlin 1935-1937, 1970;
G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Leroux, Paris 1939;
G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, PUF, Paris 1959;
R.L.M. Derolez, *Les dieux et la religion des Germains*, Payot, Paris 1962;
Renauld-Krantz, *Structure de la mythologie nordique*, Maisonneuve-Larose, Paris 1972;
R. Boyer e Eveline Lot-Falk, *Les religions de l'Europe du Nord*, Fayard-Denoël, Paris 1974;

A.V. Ström e H. Biezais, *Germanische und baltische Religion*, Kohlhammer, Stuttgart 1975;

R. Boyer, *Les Vikings et leur civilisation. Problèmes actuels*, Mouton, Paris-The Hague 1976; *Les sagas islandaises*, Payot, Paris 1978; *La religion des anciens Scandinaves*, Payot, Paris 1981; *Moeurs et psychologie des anciens Islandais*, Porte-Glaive, Paris 1986; *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*, Berg internat., Paris 1986; *Le mythe Viking*, Porte-Glaive, Paris 1986.

8. GLI SLAVI
(cfr. qui, pp. 213-236)

a. Da Dizionari ed Enciclopedie

R. Pettazzoni, *Osservazioni sul paganismo degli Slavi Occidentali*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 19-20 (1943), pp. 157-69;

Fr. Vyncke, *La religione degli Slavi*, in *StorRelLAT*, I (1976), pp. 707-32 (Bibliografia: pp. 730-32);

Fr. Vyncke, *The Religion of the Slaves*, in *Historia Religionum*, Brill, Leiden 1969, I, pp. 648-66;

L. Honko, *Religion der slavischen Völker*, in *HandbRel*, I (1971), pp. 225-43;

A.M. Di Nola, *Religione degli Slavi*, in *EnciclRel*, V (1973), coll. 1135-62 (Bibliografia: coll. 1160-62);

Fr. Conte, *La mythologie slave*, in *Mythes et croyances du monde entier*, Lidis-Brepols, Paris I (1985), pp. 137-51;

Marija Gimbutas, *Slavic Religion*, in *EncyclRel*, XX (1987), pp. 353-61;

K.Sass, *Slavi (religione degli)*, in *GrDizRel*, II (1988), pp. 1986-97.

b. Libri

B.O. Unbegaun, *Les religions des anciens Slaves*, PUF, Paris 1948 ('Coll. Mana');

Fr. Dvornik, *The Slavs. Their early History and Civilisation*, Boston 1956 (trad. it. *Gli Slavi. Storia e civiltà dalle origini al secolo XIII*, Liviana, Padova 1974);

E. Gasparini, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei protoslavi*, Sansoni, Firenze 1973;

M. Znayenko, *The Gods of the Ancient Slavs. Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology*, Columbus/Ohio 1980.

9. I BALTI
(cfr. qui, pp. 237-274)

a. Da Dizionari ed Enciclopedie

C. Clemen, *Les Baltes et les Slaves*, in *HistGénRel*, vol. *Israël - Les Indo-Européens* (1960), pp. 395-403;
Fr. Vyncke, *La religione dei Balti*, in *StorRelLAT*, I (1976), pp. 733-61;
V. Pisani, *La religione degli Slavi e dei Balti*, in *StorRelUTET*, II (1971), pp. 372-426;
A.M. Di Nola, *Religione dei Balti*, in *EnciclRel*, I (1970), coll. 908-26;
H. Biezais, *Baltic Religion*, in *EncyclRel*, II (1987), pp. 49-55.

b. Libri

W. Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga 1936;
V. Pisani, *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi*, Sansoni, Milano 1950;
H. Biezais, *Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisheringen Forschungen*, Uppsala 1954; *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, Uppsala 1955; *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*, Almqvist & Wiksell, Stockholm-Goteborg 1961;
Marija Gimbutas, *The Balts*, London 1963 (trad. it. *I Balti*, Saggiatore, Milano 1967);
H. Biezais, *Baltische Religion*, in Ström-Biezais, *Germanische und baltische Religion*, Kohlhammer, Stuttgart 1975, pp. 307-84 (Bibliografia: pp. 374-84); *Lichtgott der alten Letten*, Uppsala 1976;
Ph. Jouet, *Religion et mythologie des Baltes*, Arché-Belles Lettres, Milano-Paris 1989.

# GLI AUTORI

*Julien Ries* è nato a Fouches (Arlon) il 19 aprile 1920. Sacerdote della diocesi di Namur, con un dottorato di ricerca in Teologia e una laurea in Filologia e Storia Orientale a Lovanio, ha lavorato sotto la direzione di L. Cerfaux e di L. Th. Lefort. Professore incaricato al seminario ellenistico dell'UCL dal 1960 al 1968, dove ha tenuto delle conferenze, è stato professore di Storia della Religione a Louvaine-la-Neuve dal 1968. Ha pubblicato un centinaio di articoli sul manicheismo, sullo gnosticismo e su diversi altri temi di storia delle religioni. Direttore del Centro di Storia delle Religioni di Louvaine-la-Neuve, ha fondato e dirige quattro collezioni: *Homo Religiosus*; *Collection Information et Enseignement*; *Collection Cerfaux-Lefort*; *Conférences et Travaux*. Tra le sue ricerche sul sacro e le religioni figura l'edizione in tre volumi *L'expression du sacré dans les grandes religions* (Louvaine-la-Neuve, I, 1978; II, 1983; III, 1986) e la pubblicazione di tre opere: *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità* (Jaca Book, Milano 1982, nuova ediz. 1990), *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme* (Louvaine-la-Neuve 1983), *Les chemins du sacré dans l'histoire* (Aubier, Paris 1985). Membro del comitato di redazione del *Dictionnaire des religions*, vi ha pubblicato 86 articoli. Dal 1975 al 1980 è stato presidente dell'Istituto Orientalista dell'UCL. Dal 1975 al 1985 è stato membro del Segretariato romano per le religioni non cristiane. Nel 1986 l'Accademia di Francia gli ha conferito il premio Dumas-Miller.

*Régis Boyer*, nato nel 1932, laureato e dottore in lettere, titolare della cattedra di Lingue, Letterature e Civiltà Scandinave all'Università di Parigi Sorbonne (Paris IV), direttore dell'istituto di Studi Scandinavi e condirettore del Centro di Storia delle Religioni della medesima università.

Autore di una quarantina di traduzioni dall'antico islandese (tra le quali *Sagas islandaises*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard), dall'islandese moderno (4 romanzi di H. Laxness), dal danese (K. Blixen, V. Sorensen), dal norvegese bokmal (K. Hamsun), dal nynorsk (T. Vesas) e dallo svedese (P. Lagerkvist, S. Lagerlöf).
È autore dei volumi *Religions de l'Europe du Nord* (Fayard, Paris 1974), *La religion des anciens Scandinaves* (Payot, Paris 1981), *La magie chez les anciens Scandinaves ou Le Monde du Double* (Berg, Paris 1986), *Le Christ des Barbares* (Cerf, Paris 1986), *La vie religieuse en Islande* (Singer-Polignac, Paris 1979), *Le Mythe viking dans les lettres françaises* (Porte-Glaive, Paris 1986) e di circa 200 articoli all'interno di riviste o di volumi.

*Enrico Campanile*, professore di glottologia dell'Università di Pisa, è stato presidente della Società Italiana di Glottologia ed è membro dei comitati scientifici del *Journal of Indo-European Studies*, dei *Tocharian and Indo-European Studies* e degli *Studi Classici e Orientali*. I suoi interessi scientifici vertono prevalentemente nei campi della linguistica celtica, delle lingue italiche e della ricostruzione linguistica e culturale dell'indoeuropeo. Fra le sue principali opere ricordiamo *Ricerche di cultura poetica indoeuropea* (Pisa 1977), *Die älteste Hofdichtung von Leinster* (Wien 1988), *La ricostruzione della cultura indoeuropea*.

*Michel Delahoutre*, nato il 28 aprile 1923 a Linselles nella Francia del Nord, ha fatto i suoi studi di teologia al grande seminario di Lille, dove è stato ordinato sacerdote nel 1974. Laureato in lettere, ha seguito a Parigi dei corsi specializzati di Indianistica. Ha il dottorato di ricerca in Studi Indiani (Parigi III). Direttore dell'Istituto di Scienza e di Teologia delle Religioni all'Istituto Cattolico di Parigi, vi tiene corsi di Induismo. I suoi lavori più importanti e le sue ricerche personali trattano il tema dei rapporti tra l'estetica indiana e lo specifico religioso: *Valeur iconographique des Laksana du Buddha* (Valore iconografico dei Laksana del Buddha), sua tesi di laurea. Membro del comitato di redazione del *Dictionnaire des religions*, pubblicato dalla Presses Universitaires de France nel 1984, ha ricevuto l'incarico di dirigere il settore relativo alle attuali religioni di Africa, Asia e Oceania; gli è stata inoltre affidata la redazione di numerosi articoli tanto sull'induismo quanto sui rapporti tra l'arte e la religione.

*Marija Gimbutas*, professore di Archeologia europea all'Università della California, Los Angeles. Autrice di venti volumi e di oltre duecento articoli scientifici

riguardanti soggetti che vanno dalla preistoria e la mitologia dell'Europa Orientale alle origini degli indoeuropei.

Ha ricevuto diversi riconoscimenti per la sua ricerca sulle dee preistoriche europee. La studiosa, di nascita lituana, è conosciuta soprattutto per la sua ricostruzione di una pacifica civiltà neolitica dell'Europa da lei chiamata «Old Europe».

Per oltre due decenni ha scavato siti neolitici in Jugoslavia, Grecia, Italia per documentare il massimo sviluppo della «Old Europe» prima della naturale distruzione per mano di un popolo patriarcale proveniente dalle steppe russe.

Marija Gimbutas è autrice di *The Goddesses and Gods of Old Europe, 7000-3000 b.C.* (Londra, Thapes and Hudson, 1982). Il suo lavoro più recente è *Language of the Goddesses. Images and Symbols of Old Europe* (San Francisco, Harper and Row, 1989) e *Old Europe before The Patriarchy* (Boston, Beacon Press, in corso di pubblicazione).

Ha ottenuto una laurea ad honorem dal «California Institute of Integral Studies».

*Gherardo Gnoli* è nato a Roma il 6 dicembre 1937. Laureatosi all'Università di Roma ha conseguito la libera docenza in Storia religiosa dell'Iran e dell'Asia Centrale nel 1965. Dal 1968 ricopre la cattedra di Filologia iranica all'Istituto Universitario Orientale di Napoli, ateneo del quale è stato Rettore dal 1970 al 1979. Dal 1979 è Presidente dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. È Vice-Presidente della Società Italiana di Storia delle Religioni e membro di varie accademie ed istituzioni scientifiche italiane e straniere e autore di numerosi saggi ed articoli relativi allo zoroastrismo e al manicheismo (per tali settori ha curato numerose voci della *Encyclopedia of Religion* a cura di M. Eliade).

Le sue principali pubblicazioni sono: *Le iscrizioni giudeo-persiane del Gūr (Afghanistan)*, Roma 1964; *Ricerche storiche sul Sīstān antico*, Roma 1967; *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples 1980; *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, Paris 1985; *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*, Rome 1989.

*Jean Varenne* è professore emerito all'Università di Lione III, specialista della religione e della civiltà dell'India, paese nel quale è vissuto per diversi anni.

Direttore de *La Revue française de Yoga* e della *Collection Etudes Indo-Européennes*. Ha pubblicato innumerevoli articoli ed opere che costituiscono un fondamento autorevole sui temi di indianistica; fra le quali ricordiamo: *Mahâ Nârâyana Upanishad*, tradotto e commentato, Paris, De Boccard, 1961 (2 vol.); *Zarathustra et la tradition mazdéenne*, Paris, Le Seuil, 1965 (riedito nel 1977); *Gana-*

*pati Upanishad*, tradotto e commentato, Paris, Asrien Maisonneuve, 1965; *Textes Sanskrits*, Paris, Ophrys, 1966; *La Véda*, antologia di testi tradotti e commentati, Paris, Donoël, 1967 (riedizione: Gallimard, 1983); *Mythes et légendes extraits des Bràmanas*, Paris, Gallimard, 1968; *Dévì Upanishad*, tradotto e commentato, Paris, Adrien Misonneuve, 1971; *Upanishad du Yoga*, tradotto e commentato, Paris, Gallimard, 1971 (riedizione: 1974); *Grammaire du Sanskrit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972 (riedizione: 1979); *Le Yoga et la tradizione hindoue*, Paris, Retz, 1973 (riedizione: 1977; traduzione spagnola: 1975; inglese: 1976); *Célébration de la Grande Déesse* (Dévî Mâhâtmya tradotto e commentato), Paris, Belles Lettres, 1975; *Zoroastre*, Paris, Seghers, 1976 (traduzione spagnola: 1979); *Le Trantisme*, Paris, Retz, 1977; *Sept Upanishads*, tradotto e commentato, Paris, Le Seuil, 1981; *L'Art de l'Inde*, Paris, Flammarion, 1982; *Cosmogonie vediques*, Milano, Arché, 1982; *Aux source du Yoga*, Paris, Remand, 1989.